Besides the main topic this book also treats of

Subject No.	*On page*	*Subject No.*	*On page*

Psychologie des Glaubens.

Zugleich

ein Appell an die Verächter des Christentums
unter den wissenschaftlich interessirten Gebildeten.

Von

Gustav Vorbrodt.

Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1895.

Seinem Schwiegervater,

Herrn Pfarrer Kahlenberg

in Raguhn-Anh.

in Dankbarkeit und Hochachtung

gewidmet.

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorwort VII

I. Einleitung 1

1. Aufgaben 1
   A. Allgemeines 1
   B. Besonderes 8

2. Schwierigkeiten 16
   A. Allgemeines 16
   B. Besonderes 25

II. Grundfragen 30

1. Psychologische Grundfragen 30
   A. Erkenntnisstheorie des Bewusstseins (Formelles) . . . 30
      a. Aufgabe 30
      b. Versuchte Lösung 36
   B. Systematik psychischer Phänomene (Materielles) . . . 44
      a. Gesammtphänomene 44
      b. Einzelne Phänomene 58

2. Theologische Grundfragen 64
   A. Allgemeines 64
      a. Grenzgebiete des Religiösen 64
      b. Glaubensinhalt 72
   B. Begriff und Wesen des Glaubens 91
      a. biblisch-sprachlich 91
      b. psychologisch 96

III. Grundlegung 110

1. Bewusstseinscomplexe 110
   A. Das Ich 110
      a. Begriff und Unterscheidung desselben von verwandten Begriffen 110
      b. Wesen desselben 121

Seite

B. Äusserungen des Ich 127
a. Werturteil 127
α. Geschichtlicher Überblick 127
β. Psychologisches Schema des Urteils 135
γ. Wesen des Werturteils 149
b. Erfahrung 160
α. Allgemeines 160
β. Anschauung 165
γ. Inhalt der Erfahrung 176
c. Erkenntnis 181
α. Allgemeines 181
β. Bedingungen der Erkenntnis 189
γ. Objektivität der Erkenntnis 196
2. Einfache Bewnsstseinsthatsachen 202
A. Vorstellungen 202
a. Allgemeines 202
α. Voraussetzungen 202
β. Begriffsbildung 204
b. Besonderes 210
α. „Zur Psychologie des Glaubens“ 210
β. Beurteilung derselben 212
B. Gefühle 214
a. Formales 214
α. Allgemeines. 214
β. Hauptgesetze 218
b. Inhaltliches 220
α. Ideelle Gefühle 220
β. Emotionelle Gefühle 224
C. Wollungen 226
a. Psychologisches 226
α. Erkenntnis des Willens 226
β. Der Wille an sich 228
b. Praktische Verwendung 233
α. Allgemeines 233
β. Besonderes 234
Nachträge 242
Druckfehlerverzeichnis 258

Vorwort

im Allgemeinen bleibt unsere Broschüre: Psychologie in Theologie und Kirche? 1893 (citirt im Weiteren mit: Psych.); auf dieses Programm unserer An- und Absichten müssen wir zur Vermeidung von Wiederholungen, zur Korrektur und Klarstellung etwaiger Einseitigkeiten dieser Arbeit hinweisen, wie andrerseits durch dies vorliegende Heft die Partien der Brochure beleuchtet werden, die man in ihren Tendenzen und in der Kürze des Wortlauts als dunkel gescholten hat. Jener Hinweis entspringt daher nicht der Eitelkeit eines Schopenhauer und anderer Neuerer, alle ihre Schriften zu citiren und deren Lektüre zu oktroyiren, sondern bei solchem Neubau können wir nicht oft genug wiederholen, dass man nicht Alles auf einmal zu sagen, zu begreifen, begreiflich zu machen im Stande ist. Beschränktheit des Blickfeldes ist eben auch eine psychische Thatsache, und Vorwort bleibt, um bescheiden Anderen den Vortritt zu lassen, diese ganze Arbeit.

Im besonderen Vorworte zu derselben wenden wir uns zunächst an die Theologen; weniger also, um ein fertiges System vorzulegen, dessen Darstellung gar nicht unsere Aufgabe sein kann und will, als den Versuch eines notwendigen Aufrisses, dessen principielle Begründung und Berechtigung durchaus noch nicht allgemein anerkannt ist. — Man gibt vor, Psychologie in die Theologie längst aufgenommen zu haben, eine Wahrheit, die man lieber sieht als hört; aber das ist doch Selbsttäuschung des Gewissens, an dessen Schuld unsere ganze Zeitrichtung noch immer beteiligt ist. „Psychologie“, deren allgemeineren Sinn als Gegensatz zu „Metaphysik“, „begrifflicher Entwicklung“ man meint und preist, ist lange nicht Psychologie der Wissenschaft, sowenig als Gartenkunde und Pflanzenphysiologie, Botanik dasselbe sind; der häufige Missbrauch des Wortes: Psychologie,

das in unserer unpsychologisch-schlagwortreichen Zeit die überall brauchbare Sache noch ersetzt, macht unten eine Analyse des Begriffs notwendig.

Dem entsprechend entschuldigt man den psychologischen Mangel in der Theologie mit der Unzulänglichkeit psychologischer Resultate, statt grade diese, wenn nicht in der Praxis, so in der Theorie sich zum Antrieb thatkräftigen Eingreifens dienen zu lassen. Man ist ferner theologischerseits von der materialistischen Denkweise so inficirt, dass man nur der mechanischen Gesetzmässigkeit der Naturwissenschaft Wert und Vertrauen beimisst und für die feinere Wissenschaftlichkeit der Psychologie keinen Sinn hat, die freilich insofern von geringerer Bedeutung ist, als die Psychologie nur in verbesserter, geläuterter Form sagen kann, was psychische Thatsachen von sich selbst stammeln, während der Mechanismus der Naturwissenschaft meist nur in der Form der Wissenschaft begriffen und gefördert werden kann. Hat Theologie überhaupt Sinn und Recht, so allein psychologische Theologie, ebenso sicher, als Religion im „Herzen“ wohnt, eine „geistige“ Grösse darstellt; und jedwede Schwierigkeit, die bisher diese einfache Erkenntnis hinderte, ist wegzuräumen. Ja die Schleiermacher'sche Forderung der Beziehung zwischen Theologie und Kirche, der man bisher durch Verwechslung oder Trennung beider entging, kann nur durch die Psychologie befriedigt werden.

Übrigens wiederholen wir mit unseren Ansprüchen von Psychologie und Theologie nur die allgemeine Zeitforderung von Einfachheit und Natürlichkeit, wie sie z. B. der haarspaltenden sogenannten objektiven Juristerei auch von nöten ist, wie sie in der Ästhetik durch den Naturalismus der verschiedenen Gebiete zum Ausdruck kommt; dessen Übergriffe hoffen wir zu vermeiden, wenn wir gleich hier jedwede Physiologie oder sonstige Theologie sogenannter Thatsachen, freilich eine andere als die von Vilmar gekennzeichnete, abweisen, welche trotz alles bestechenden Glanzes exakter Forschung der Aufgabe nicht gerecht wird; vielleicht bietet unsere Arbeit so indirekt Handhaben, den Naturalismus psychologisch zu widerlegen durch die Analogie, die zwischen Ästhetischem und Religiösem besteht. Die Kunst soll nicht die Natur nachahmen, wie es Aufgabe der Naturbeschreibung und -philosophie sein mag und psycho-

logisch nie sein kann, sondern den eigentümlichen Wert, den die Natur für den Künstler hat, im Werturteil fühlen und zur Anschauung bringen.

Es war heilsam für die Theologie, dass sie bisher nicht in die Unfertigkeit, in die Schwankungen der Psychologie hineingezogen ist, die bald in die Erörterung von logischen, räumlich und platt gedachten Distinktionen, von sogenannten Seelenvermögen, bald in Mathematik und Physiologie, bald in Erkenntnistheorie das Schwergewicht legte; es war naturgemäss, dass die Theologie sich den allgemeinen Voraussetzungen der Welt- und Lebensanschauungen, die mehr logisch-begrifflich als psychologisch-anschaulich waren und zum Teil noch sind, angepasst hat. Jetzt aber, wo man in allen Disciplinen psychologische Anläufe nimmt, wo man wenigstens dem Worte der Psychologie überall unerwartet auf dem Büchermarkte begegnet, hat die Theologie die Pflicht, will sie nicht welt- und wissenschaftsfremd daneben stehen, in dem Konzerte der Grossmächte das Wort zu ergreifen. Es gibt heute eine Psychologie der verschiedensten Erscheinungen (vergl. besonders die Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung, Leipzig, Abel, und etwa das soeben herausgegebene 4te Heft der Viertelj. für wissensch. Philos. 1894 in seiner Litteraturübersicht): neben der Psychologie geschichtlicher und poetischer Persönlichkeiten wie Fr. Nietzsche, Schopenhauer, Hamlet und hervorragender Werke wie Plato's, Kant's, ferner neben der Psychologie der Metaphysik, des Genies, der Landschaft, des Malens, des Blinden, der Taschenspielerkunst, des Geldes, der Sociologie, der Nationalökonomie die mehr oder weniger zweifelhafte Disciplin der Thierpsychologie. Überall dämmert's, aus der Nacht des Logistischen zur Taghelle der Psychologie, aus dem Tappen äusserlicher blosser Reihenbildung zur „inneren“, umfassenderen Association; die Erkenntnistheorie war das erste Morgengrauen, noch umdämmert vom Dunkel „objektiver“ Logik, und schimmert jetzt schon im Glanze wahrer Wissenschaft der Psychologie.

So ist es wirklich bedauerlich zu sehen, wie wissenschaftlich tüchtige Systematiker der Dogmatik u. s. w. und erfahrungsreiche und reife Christen sich in naturwüchsiger Weise abmühen, den psychischen Thatbestand des Glaubens wiederzugeben, wohl gar mit Selbstentschuldigungen Rousseau'scher An-

wandlungen, als ob das Naturgemässe auch hier das Bessere sei; höchstens mit selbstgemachter Psychologie, die das Logicistische noch nicht abgestreift hat, tritt man an die schwierigen Probleme des γνῶθι σεαυτόν. Sonst gilt: Exempla docent, hier aber: Exempla nocent. In der folgenden Debatte halten wir uns an die Sache statt an Personen und Namen, nomen — omen, Namen — Schaden; an feinen bescheidenen Andeutungen für den Kenner fehlt's dennoch nicht.

Was oft die theologische Linke und Rechte, Ritschlianer, Lipsienser, Biedermänner[I] trennt, liegt im Mangel an Psychologie; wenn die sogenannte empirische Wissenschaft die Theologie nicht als empirisch würdigt und anerkennt — und dies ist offenes Geheimnis —, wenn die fast schon international-sprichwörtliche Religionsindolenz der weiland „deutschen Gemütstiefe" nicht durch deutsche Gründlichkeit überwunden wird, so liegt das im Mangel an Psychologie.

Doch es fehlt neben allgemeinen Gründen zur Ablehnung der Psychologie, neben Ausflüchten kühler Höflichkeit nicht an besonderen Motiven innerhalb der Theologie, indem z. B. „ein bestimmter geschichtlich bedingter Inhalt unseres geistigen Lebens" in der Theologie zu behandeln sei. Jedoch diese anerkannte Thatsache kann nicht hindern, solchen Inhalt grade mit psychologischen Mitteln statt mit blos historischen, wozu das Allerweltsschlagwort: „bedingt" leicht verleitet, zu erfassen und zu erklären; ja dann erst wird aus der Oberflächlichkeit des Kopfes eine Innerlichkeit des Herzens. Es ist ein Rest der zum Teil principiell überwundenen katholisirenden Anschauung, als ob die religiösen Thatsachen der geschichtlichen Vergangenheit angehören und gleichsam ex opere operato wirken, ein Rest, der sich aus dem Inhalte in die Form und Methode geflüchtet hat. Religiöse Thatsachen haben wohl ihre Wurzeln in der Geschichte, im Übrigen aber sind sie geistige Ewigkeitsthatsachen, die auch in die Gegenwart, in die „moderne" Seele hineinreichen. Überhaupt legt man in der gesammten Theologie, besonders freilich in der Technik praktischer Theologie einseitig Gewicht auf das Geschichtliche, das allein nur eine Anschauung ohne Begriff, ein Inhalt ohne Gefäss ist. Die Geschichte will im Lichte der Gegenwart verstanden werden, soll sie Mittel zum Zweck sein, magistra temporum bleiben. Geschichtsauffassung allein und

einseitig bringt keinen Fortschritt, dies hat die jüngste Zeit mit ihren kirchlichen Streitigkeiten gezeigt, die ihren Ausgangspunkt von geschichtlichen Ergebnissen nahmen 'Aber grade die Geschichte drängt unbedingt und unaufhörlich zur Psychologie. Man hat neuerdings (Kattenbusch, Loofs) auf die einzigartige Bedeutung der lutherischen Bekenntnisschriften im geschichtlichen Sinne hingewiesen, sofern keine andere Kirche so wie das Luthertum durch seine Symbole d. h. das explicirte „Wort" charakterisirt werde. Diese These, die sich von der alten dogmatischen Bedeutung zur modernen, geschichtlich-erkenntnistheoretischen wendet, hat in unserer Zeit, wo das Luthertum von den verschiedensten Seiten betont wird, nicht blos geschichtlichen Wert, sondern drängt mit elementarer Gewalt die Psychologie auf. Wenn nämlich das „Wort" für evangelische Frömmigkeit den Ausschlag gibt, während die Lebensformen der Gemeinde, Kirchenpolitik nicht integrirender Bestandteil sind, Adiaphora, die lokal nach den Bedürfnissen einer Gemeinde sich ausgestalten, so muss das „Wort" psychologisch aus- und dargelegt werden, nicht in der logischen Reflexion reiner Lehre, verzwackter Theologie, die sich zur psychologischen Dogmatik verhält wie abstrakter Begriff zu conkreter Anschauung.

Zunächst jedoch gilt es die Prätensionen einseitiger Geschichtsauffassung zurückzudrängen; in diesen Ansprüchen liegt übrigens eine auch sonst wiederkehrende Vertauschung der Methoden; die Socialdemokratie löst Geschichte in Nationalökonomie auf, die Psychiatrie zerbröckelt in Physiologie, die Pädagogik zerschwamm früher in Moral und die Ethik war Versuchsobjekt verschiedenster Geister, und noch heute wird auf den Hochschulen Wissenschaft und Unterrichtspraxis vermengt, als ob man Wissenschaft ohne Wissen treiben könnte. Das ist grade der Fehler, den wir lebhaft bekämpfen, dass man den psychischen Thatbestand mit äusserlichen, fremden Massstäben logischer, historischer Art meint messen zu können. Der scholastische Schulsandsack, der seine guten Dienste gethan hat, kann auch historischen Überzug haben, aber dennoch bleibt er, was er ist, es ist antiquirtes, gleichgiltiges Sammelwerk — ohne freiheitliche lebenspendende Psychologie. Vorläufig kann die Siegesbahn des Psychologismus nur in flüchtiger Skizze angedeutet werden, und es gilt zunächst Anfang und Fortgang einer ernsten Sache,

deren Schwierigkeit wir mehr vielleicht denn Andere erkennen. Um knapp und straff allem Disputiren über Notwendigkeit der Psychologie in Theologie, das wir bei der natürlichen Unkenntnis jener voraussehen, zu begegnen, so geben wir zu, dass Religion allerdings nicht der Psychologie bedarf, wohl aber die Theologie; daher können die Predigt und andere Teile der praktischen Theologie sowenig wie Logik Psychologie entbehren; sie ist auch eine Gabe Gottes, eine Gesetzmässigkeit, in der Seine Hand wie in anderen Weltordnungen wirkt. In der Religion, die Gottes Werk ist, treibt Gott praktische Psychologie, in der Theologie, die Menschenwerk ist, haben wir die Aufgabe, deren Notwendigkeitsnachweis hoffentlich bald überflüssig wird. Bei alledem halten wir durchaus nicht die Psychologie im sogenannten Entdeckerruhm über Alles in der Welt. Nichts wechselt so, als der Begriff des Naturalismus, den Goethe wie Zola, Plato wie Demokrit meinten, weil eben unsere Erkenntnis beständig wechselt. Sie Alle dachten einst mit ihren modernen lebensvollen Theorien höre Erfinden und Erdichten auf, es beginne Finden und Erdichten (vergl. „Zukunft" 1894 S. 533). Es gibt immer etwas Neues unter der Sonne des allein ewigen Gottes, so wird die Psychologie abgelöst werden von Anderem, aber wir, die wir unter dem Zeichen der Erkenntnistheorie seit Kant stehen, haben mit den vorhandenen Mitteln der Psychologie zu arbeiten, und diese abweisen, überspringen hiesse in wissenschaftlichen Träumen einer unbekannten Zukunft schwelgen.

„Woher der Einfluss Ritschls", der unverkennbar ist trotz der Gehässigkeit der Gegner und trotz der verschiedenen und entschiedenen Übergriffe des Meisters, ja grade in Folge davon? So haben auch wir oft gefragt und fragen auch jetzt wieder, an jene theoretischen Erörterungen diese geschichtliche reihend. Wir finden keine andere Antwort als die, welche uns Bedingung alles theologischen Fortschritts bedeutet: Psychologie in Theologie. Ritschl hat, ohne es zu wissen, in genialem Takte sich gleich Luther, der in seiner Einzigartigkeit und der besonderen Zeitlage gemäss mehr praktische Konsequenzen zog, von dem Drucke schwerverständlicher Scholasticismen losringen wollen, die teils theoretisch teils praktisch keinen Widerhall in seiner Seele fanden; er ging mit der Kraft persönlicher Frömmigkeit auf die Grundlagen des Glaubens zurück und war ein Lehrer von

Gott gesandt. Ritschl hat viel versehen und übersehen, viel Falsches für richtig und manches Richtige für falsch angesehen, wie dies auf dieser Erde des Suchens nach neuen Gestaltungen stets sein wird; das Alles ist Nebensache, Einzelheit, Beiwerk gegenüber jener psychologischen Macht, die Kapazitäten mehr oder weniger innewohnt. Ein Princip, besonders wenn es als solches noch nicht erkannt ist, durchdringt nicht sogleich alle Gebiete, und so ist noch nicht überall in der Ritschl'schen Schule Psychologie in Bezug auf Stoff und Methode spürbar, kaum die immanente anschaulicher Aneignung und Darbietung. Bei richtigen Gesichtspunkten genug des Unvollständigen und Unverständigen, aber man zeige, beseitige doch in gemeinsamer psychologischer Fortarbeit, wo die Anstösse Ritschl'scher Christologie eigentlich liegen: die Unhaltbarkeit der Definition der Sünde als „Unwissenheit“, die Missverständlichkeiten des Werturteils, die Unzulässigkeit, gewisse Thatsachen hinter anderen früher vernachlässigten zurückzustellen; dann wird die gegenseitige rabies oder acies gemildert und die etwaige Schiefheit grade gerückt, die auf derselben Front Vorwürfe der ganz entgegengesetzten Art hervorrief. Der heimgegangene Frank hat in seiner posthum herausgegebenen „Geschichte der neueren Theologie“ 1894 der Ansicht Ausdruck gegeben, die auch von jeher unsere war, dass nämlich Ritschl bei längerem Leben aus den fortwährenden Schwankungen und Irrungen seiner Ansicht sich zu fester Klarheit herausgearbeitet hätte. Es ist Zeit, dass man das principielle Verdienst Ritschls unparteiisch herausstellt, sowohl um den Gegnern das Misstrauen zu nehmen, als auch um die falschen Freunde von den Rockschössen eines über sie hochragenden Harnack loszureissen. Ausnahmen bestätigen die Regel, Einzelansichten sind ohne Belang, aber was der objektive Geschichtsschreiber der neueren protestantischen Theologie einmal als näheres Charakteristikum der Ritschl'schen Schule angeben wird etwa dass hier die psychologische Thatsache des Glaubens das Übergewicht habe, während auf der sogenannten Rechten die geschichtlichen Thatsachen in ihrer begrifflichen Ausgestaltung betont werden, es ist immer eine psychologische Frage, und Ritschl hat den Ausgangspunkt von dieser Frage genommen, nicht blos gelegentlich, methodisch, sondern durchgreifend, principiell. Der Subjektivismus, den man Ritschl vorwirft, ist in

der That vorhanden, aber damit ist dem Objektivismus nicht die Wurzel abgeschnitten, sondern die Psychologie des Erkennens lehrt, dass beide Begriffe correlat sind und nicht dieser, sondern jener das Gefäss ist, in dem dieser Inhalt behalten wird; neben dem Gegenstand der Aussenwelt, der psychisch und geschichtlich immer zuerst in die Augen springt und die Aufmerksamkeit in sogenannter Metaphysik genug beschäftigte, steht das Gegenstandsbewusstsein, und es erhellt von selbst, dass der Glaube, der doch nicht sieht, und mit dem es gilt Ernst zu machen, psychologisch zunächst eine subjektive Grösse darstellt. In Überspannungen und Einseitigkeiten pflegt sich die Wahrheit durchzusetzen; wollen wir nichts von Hegel lernen, den Gegnern Einseitigkeit als Ketzerei und die bisherige „subjektive" Frömmigkeit als wirklich subjektive psychologische Theologie auslegen?

Die Grundsätze Kants und die sich erhebende Naturwissenschaft waren vor Ritschl nur äusserlich, oberflächlich nachgeahmt; statt empirischer Arbeit ein transcendentes Spielzeug in hübscher empirischer Ausstattung, aber nicht haltbar, etwa wie Oken'sche Naturphilosophie, die nichts weniger als Naturexperimente trieb und doch nicht ohne Anregung blieb. Ritschl hat — wir werden dies an verschiedenen Orten in verschiedenen Formen wiederholen, nachdem wir es pro domo, für den Auf- und Ausbau der Psychologie gesagt haben — das Verdienst, genuin Kant'sche Tendenzen nicht in Einzelheiten und Nachahmungen, sondern im grossen Ganzen auf dem Boden der Theologie verfolgt zu haben: „Sie bewegt sich doch", die kleine Welt des Herzens, das sich nicht nach festen, dogmatischen Begriffen richtet, das nicht auf einmal fertig ist. Wer da meint, dergl. nie bezweifelt zu haben, der sehe zu, dass er nicht Religion und Theologie verwechsle. Heute ist's, wie wir öfters anerkannten, überall besser, aber noch nicht gut. Ist's Zufall, dass Nitzsch's Fortsetzung der Dogmatik ausbleibt, dass nur eine kärgliche Zahl von Dogmatikern bei Besetzung von Professuren in Frage kommt, dass eine Überfülle loser Beiträge und Broschüren uns überflutet, Jeder sehnsüchtig auf ein Neues wartet, Keiner ein zusammenhängendes System fördert? Für Dithyrambiker wäre hier der Platz, die Psychologie zu preisen, zu vergleichen, zu malen. —

Man wirft ein, dass Gehässigkeit zwischen Parteien durch

theoretische Dissense, ob mit oder ohne — Psychologie, nicht erklärt sei, sondern nur aus praktischen Gründen, in denen ein Stück Herz sitzt. Es ist natürlich, dass die sogenannte alte Theologie sich associationsartig in bestimmten Lehrformen consolidirt hat; grade so wird's mit den sogenannten Jungen werden und — wir wollten, es wäre schon mehr — mit der alten Theologie, wollte man diese Formen beseitigen. (Vergl. aber, was Schleiermacher Prakt. Theol. S. 164/6 über das Erbauliche als die Einheit von Vergangenheit und Gegenwart und über gesunden Konservativismus sagt.) Es ist nicht genug zu betonen, dass die Association im Gefühl und Willen verflochten ist und daher so viel an Gutem und Starkem grade in ihr liegt. Was jene Verbitterung noch heute bei Einführung der Agende schürt, ist ein Mangel an jenem praktisch-kirchlichen Konservativismus, der ja bei jeder neuen Strömung fort- oder wenigstens vorwärts gespült wird, ein Mangel an Verständnis für die Macht der Association, die nicht Gewohnheit ist, sondern Mehr und Besseres. Den religiösen Gehalt in äusseren Formen gebunden zu erkennen und darum die letzteren nicht ohne Weiteres zu zerstören, das ist auch psychologisch. Es mag evangelisch sein, morsche Stützen zu zerbrechen, aber nicht jeder ist unser HErr, der Ersatz bot in seiner Person. Solche Associationsstützen wie das mehr als alt- und hochehrwürdige Apostolikum, sind für die Gemeinde rein psychologisch wichtiger als man denkt, nicht blos zur Lehre, die immer noch daraus geschöpft werden kann, sondern auch als die bekannte silberne Schale; und was morsch scheint, ist meist tauglicher als das frische. Darum, um mit einem den theologischen Parteiungen gleichgiltigen Beispiele zu schliessen, man trenne die Konfirmation vorläufig nicht von der Schulentlassung, die jener erst — crede mihi — Bedeutung im Volke verleiht.

Das führt auf das kirchlich-religiöse Leben; wohin und wie wir auch abschweifen, direkt und indirekt, rechts und links begegnet die Psychologie; es scheint, man sieht den Wald vor Bäumen nicht. Wohin man im Leben sieht, starre Fragen, geheimnisvolles Sehnen, trübe Verbitterung, tiefe Probleme, dunkle Zukunft, Widersprüche zwischen kirchlicher Praxis und theologischer Theorie; diese lebt und klebt am Alten, jene corrigirt sich zum Teil am Leben, öfter und tiefer regt sich heute das Streben nach einer Religion der Zukunft, des Menschen-

tums, des Geistes, der Wahrheit; es fehlt wie zu Luthers Zeit am Resonanzboden des Herzens für Christentum. Warum? Wir hüten uns, noch einmal es zu sagen —!

Sonst meist dumpfes Schweigen vor dem Theologen, nur der Irrenarzt fühlt sich in berechtigter Würde vor dem Irrenseelsorger. Das kürzlich erschienene Schriftchen von Zimmer, Sünde oder Krankheit? will der „vergessenen" d. h. übersehenen Irrenseelsorge Beachtung verschaffen, ohne mehr als Excerpte aus Lehrbüchern der Psychiatrie zu bieten, während die erwünschte Theorie der Irrenseelsorge stillschweigend Anderen überlassen bleibt. Wird aber ein Professor der Prakt. Theologie diese neue Disciplin praktisch studiren, um vielleicht auch der Psychiatrie Winke zu geben? Auch so bleibt jenes Büchlein ein Zeugnis, dass Psychologie in der Theologie nicht zu Hause ist. Furchtbar nimmt der Irrsinn zu, als wäre er ansteckend, furchtbarer noch wird er künstlich gezüchtet durch offenbare wie unbekannte Verschuldungen. Die Überspannung und greisenhafte Abspannung des Geistes ist oft getadelt (sind nicht Mädchengymnasien vielleicht auch Brutstätten? wir fragen im vollen Ernst; sollten nicht die über Alles notwendigen Haushaltungsschulen für Hoch und Niedrig vorbeugende Heilstätten sein, die längst gefordert sind?). Rücksichtsvoll heisst die Irrenanstalt heute Heil- und Pflegeanstalt; darf man jedoch auch in unserer verweichlichten Zeit Ungezogenheit oder gar Verbrechen mit dem Namen von Geistes-Schwäche und -Krankheit theoretisch oder praktisch beschönigen? Wie in alledem die richtigen Grenzen ziehen, das Urteil begründen und sichern, wie dem Maniakalischen und dem an Aboulie Leidenden begegnen? Mit Vorwürfen oder mit stiller Würde von Gottgelassenheit Jenen, und mit anspornendem Auftreten der Gottseligkeit, die zu allen Dingen nütze ist, Diesen? Hat nicht die Psychologie praktischer Theologie darauf zu antworten? Wird dann nicht die unwürdige Art, in der man in officiellen Bestimmungen die Anstaltsgeistlichen von den Anstaltsdirektoren abhängig macht, aufhören? um so unwürdiger, als die Unkenntnis der Psychologie unter den Psychiatrikern vorläufig nicht geringer ist, als unter den gewöhnlichen Ärzten und Theologen, für die Alle die Psychologie der gemeinsame neutrale Boden ist (s. unten). Wir waren wieder weitschweifig, aber nicht ohne Grund, den der Leser kennt.

Der Zweifel, ob und inwieweit Volkswirtschaftslehre für den Theologen (Brieger), und Wirtschaftsordnung für die Kirche Christi (Göhre) von Bedeutung sei, ist einer von vielen. Welche Gährung und Verwirrung! Man versteht sich nirgends in den Zielen und Zusammenhängen, weil es an überschauenden und grundlegenden Gesichtspunkten fehlt; es ist ein Tasten und Suchen nach dem Richtigen, und der Geistliche, der mit allen Lebensfragen möglichst sich auseinandersetzen soll, wird niedergedrückt in seiner Persönlichkeit, auf die schliesslich Alles zuerst ankommt, kann sich nicht in die ungewohnten Verhältnisse der neuen Zeit schnell einbürgern. Der Talar, einst Gelehrtenmantel, mag noch heute seinen Träger an diese Bedeutung erinnern; neben aller Gelehrsamkeit, die heute gefördert und getrieben wird, ist Psychologie das Unum Necessarium, nicht als ob man candidatenhaft Theologie vernachlässige, sondern Theologie in psychologischen Formen; kreuz und quer, theoretisch und praktisch, zur Selbstzucht wie zur Seelsorge, überall bietet sich die Psychologie an. Vielleicht hören dann endlich auch die leidigen Klagen über vermeintliche, nicht fachmässige Schulaufsicht des Geistlichen auf, die nicht entbehrt werden zu können scheint; der Mangel an umfassenderer Bildung, der zu diesen Klagen Anlass geben mag, wird gehoben durch die Psychologie, die das Spiegelbild ist aller sogenannten formalen idealen Wissenschaft im Gegensatz zu den Realien der Naturkunde.

Oft gereicht es einer Sache auch zum besonderen Vorteil, wenn sie in anderem Lichte von anderer Seite auftritt, auf andere Fragen, wie sie die Bedürfnisse und Anschauungen unserer Zeit stellten, antwortet; und was könnte dem Christentum bei dem noch ferner Stehenden jene eigentümliche Vornehmheit von Würde und Festigkeit geben, die den Kindern des 19. Jahrhunderts imponirt, als die Weltsprache des 19. Jahrhunderts, die Psychologie?

Unser Vorwort richtet sich ferner in kürzerer Bitte, als an die schwerhörigen Theologen, an die Psychologen von Fach. Die Legitimation des Bittstellers muss die folgende Untersuchung erst erweisen, die durch neue Gesichtspunkte und neue psychologische Daten Bahn brechen wollte in die noch unbekannten Lande des Gemütslebens, aber darum zuweilen nur neue Richtlinien angeben konnte, in denen weiter zu arbeiten ist. Dass

diese im theologischen Interesse gezogen sind, thut dem Werke voraussichtlich keinen Abbruch; auch eine andere Beleuchtung der etwa feststehenden Gesetze durch neue Thatsachen wird jenen nur zum Vorteil gereichen. Die Bitte selbst ist schlicht, aber nötig ihre Erfüllung. Bisher hat man die Religion den Theologen überlassen, so ist es im kirchlichen Gemeindeleben, so in der Wissenschaft, statt selbstthätig in der Ergründung und Bethätigung einzugreifen. Kann man sich wundern, wenn das, was Alle angeht, einseitig sich gestaltet, freilich bei den Laien noch mehr als den Theologen? Man begnügt sich heute mit der geschichtlichen, aber unrichtigen Erkenntnis, dass Religion etwa im Abhängigkeitsgefühl bestehe, höchstens dass man sich zu einem Widerspruch gegen Religion aufraffte, von irgend welchem Missverständnis getrieben; innerhalb der Philosophie sind's oft entweder ursprüngliche Theologen, die der Religion sich nähern und dann naturgemäss meist ablehnend verhalten, oder Philosophen mit einer halbwüchsigen Theologie, die viel an Klarheit des Urteils und Wärme des Gemüts fehlen lässt. Es ist von vornherein wundersam, dass die Philosophie eine Geistesmacht, wie es doch thatsächlich das Christentum ist, beiseite lässt. Die landläufige Religionsphilosophie hat bald abgewirtschaftet und wird ihre Macht und Rechte, wenn solche bleiben, an die Metaphysik abtreten müssen. Die politische Geschichtsschreibung hat ihre Höhe im Reichtum nationaler Gedanken in Folge der Unmittelbarkeit der Begeisterung, aber die reflektirende Geschichtsschreibung der Wissenschaft trifft in dürren, armen Zeiten ein, und an solcher geistigen Armut frischer Ideen laborirt besonders die Religionswissenschaft, oder wie man das Bindeglied zwischen Philosophie und Theologie nennen möge. Der umfassende Berührungspunkt zwischen Theologie und Philosophie, deren Zusammenhänge man doch angesichts der Geschichte beider Disciplinen nicht leugnen wird, ist die Psychologie. Daher denn die B i t t e, nicht weiter über Dogmatik, um die man sich bisher meinte nicht kümmern zu brauchen, spöttisch die Achseln zu zucken und hinwegzugehen, sondern jene noch dunkle Hälfte des Geistes, in der die Religion ihre Stätte hat, und manche unterirdischen Ströme unbewussten Denkens und Handelns sich verzweigen, mit dem Ernst und der Demut der Wissenschaft zu durchleuchten! Umfasst die Religion, so zu sagen,

den ganzen Menschen oder wie man psychologisch den gegebenen Bewusstseinscomplex der Religion ausdrücken und ausdeuten will, welches Licht fällt von da auf Einzelthatsachen, von denen man bisher fast nichts verstanden hat, vielleicht überhaupt erst erfährt! Wir erinnern dabei kurz an das Werturteil, das mehr genannt als bekannt ist und wie für Ästhetik und Ethik, so als erklärendes Complement für die Darlegung der Urteilsfunktion überhaupt von Bedeutung ist. Es ist des Unsichtbaren genug in der Welt, dessen „Dass“ durch dies Werturteil erfasst wird, ohne dass damit das „Was“ der historischen und mechanischen Kausalität bewiesen werden sollte. — Über Theorie und Systematik der Gefühle eröffnet die Glaubenspsychologie neue Aufschlüsse und Ansichten, indem sie nicht von Einzelheiten, sondern von Komplexen ausgeht; es mag dabei später Einiges verändert, verbessert werden, vielleicht ist auch solche Anregung nicht ganz überflüssig, — und wird die Theologie sich nicht von Neuem misstrauisch abwenden, weil es neu ist, sondern die Psychologie veranlassen, des Weiteren darüber zu handeln. Über Verständnis des „Ich“, über das endlich Einigung und weniger einseitige Auffassung als eines intellektuellen Dinges erzielt werden müsste, über Verständnis der Persönlichkeit, das bisher höchstens von der Psychiatrie aus erstrebt wurde, wird durch die Psychologie des Glaubens voraussichtlich überraschende Klarheit verbreitet werden können. Wenn heute die Psychiatrie (leider in Frankreich und England mehr als in Deutschland) der Psychologie durch die natürlich gegebenen Experimente manche Handreichung thut, wie viel mehr vermag dies die Religion, in der das Normale an Stelle des Abnormen steht, und der Faktor der äusseren Wahrnehmungswelt in höherer Entwicklung eines klarfesten Glaubens depotenzirt ist. Die häufige Begleiterscheinung des Religiösen in den mancherlei Krankheitsbildern des Irreseins hat eben ihren Grund in den unsichtbaren Gegenständen der Religion, während der Irrtum des Irreseins in den äusseren Dingen allenfalls corrigirt oder vielmehr weniger gefördert wird; dazu kommt freilich u. A. die Intensität affektiven Lebens, die eine Folge der Elimination des Sichtbaren ist, und der Religion und dem Irresein als gemeinsames Charakteristikum zuzugestehen ist.

Unsere socialistische Zeit mit ihrer Arbeitsteilung bei aller

zusammenfassenden Einheit fordert von der Psychologie die Verarbeitung hilfswissenschaftlicher Resultate der Theologie, durch die die Psychologie sich selbst wie das gesammte Erkennen bereichert. Nächst der Physiologie bietet eigentlich die Theologie das umfassendste Material dar, das man freilich nicht durch logische Reflexionen über religiöse Erfahrungen Anderer aus Büchern schöpft, sondern durch naturwahre Selbstbeobachtung gewinnt. Während die Theologie wieder durch die Geistesmächte des gewöhnlichen Lebens in heilsamer Bewegung erhalten wird, ist grade die Psychologie auf den Dienst der übrigen Wissenschaften angewiesen, und vollends auf die Theologie, deren Gegenstand die meisten, weitesten und tiefsten Ansätze zur Psychologie in sich trägt. Will die Philosophie in der Systematik des gesammten Geisteslebens über allen Wissenschaften stehen, beziehungsweise allen dienen, so hat die Psychologie Pflicht und Recht, die Theologie zuzustutzen und Wissenschaft des gesammten Erkennens, auch des theologischen zu werden. Wenn man der Psychologie die Selbstständigkeit einer Wissenschaft absprechen konnte, für jetzt oder später, so ist dies nur ein indirekter Beweis, dass sie nicht nur Heimatsrecht im Mutterhause der Wissenschaft hat, sondern sogar eine umfassende herrschende Stellung, die man am leichtesten übersieht, wenn sie im Dienen geschieht. Wenigstens in den Zielen solcher umfassenden Erkenntnis sind Psychologie und Theologie sich eins, mehr als zwei andere Disciplinen. Grund genug, dass man sie nicht in den Mitteln und Anfängen auseinanderreisst; es ist dabei selbstverständlich, dass beide sich nicht kreuzen, sondern parallel laufen; das verschlägt nicht, dass sich Seitenlinien berühren und vereinen.

Man mag Lipps's Thatsachen des Seelenlebens und andere grundlegende Erörterungen hochstellen; um jene Vereinigung zu vollziehen, stellen wir an den Schluss ein gewisses Buch mit seinen Seelenthatsachen, das aller Weisheit Anfang und Ende ist und vielleicht unversehens vom Bücherfach verschwand; daraus hier der besondere Hinweis dessen, der ein Gelehrter war wie Einer und ein Psycholog wie Keiner, des Apostels Paulus, der für alle Theologen, auch für die theologischen Psychologen von der „schriftstellerischen Kongenialität" I Cor. 2, (11 u. 14) schrieb: Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes, es

ist ihm eine Thorheit und kann es nicht verstehen, denn es muss geistlich beurteilt sein, das heisst im Geiste Christi; oder wer Goethe besser versteht, dem diene die Parodie: Musst in Christi Reich eingehen, willst den Christen Du verstehen!

Drittens wendet sich unser Vorwort an die Verächter der Religion unter den Gebildeten, freilich mit dem Solonischen Bedenken: πᾶσιν ἁδεῖν χαλεπόν und mit dem Zweifel Jes. 53, 1. Es will nicht Nachahmung der bekannten Schleiermacher'schen Reden sein, die vor fast hundert Jahren die Welt in Aufregung oder wenigstens Erstaunen und Spannung setzten. Aber die Bitte Schleiermacher's sei auch unsere, „nicht Kleinigkeiten und Einzelheiten zu bemängeln, die Religion nicht zu christlich zu finden oder ein gründlicheres Studium auf gelegenere Zeiten zu verschieben und das Ganze in einer gesunden und fröhlichen Abneigung endigen zu lassen". Schleiermacher's metaphysirende Lebensanschauung mag ihn zu manchen rein begrifflichen Erörterungen verführt haben, aber die psychologischen Grundsätze geben den Reden noch heute das Gewicht des Vorbilds und den Antrieb, das Christentum mit seiner Kraft zu würdigen als psychologische Thatsache und Notwendigkeit.

Vor hundert Jahren waren die Anschauungen des Christentums die des Nützlichen; ebenso falsch sind die heutigen als eines Unnützen, indem seine psychische Herrlichkeit in schiefem Negativbilde verdüstert wird. Sollen alle Güter, Verhältnisse, Kräfte und Zustände des mannichfaltigen Lebens der Gesellschaft wie des Einzelnen in utilitaristisch-makaristischem Glanze strahlen, so suche der, welcher als Gebildeter und Verächter der Religion bisher fern stand, sein Auge durch Psychologie für jene Herrlichkeit zu schärfen, beziehungsweise zu öffnen, die freilich der lebendige Gott noch heute Jedem aufgehen lässt auch ohne Psychologie. Es scheint die Zumutung stark, Zeit und Geist an Theorie und Theologie zu wenden, aber es soll ja heute Gotteskunde mehr an der Tagesordnung sein als man sieht; nur dass man statt der altmodischen Brille der Logik, die man selbst wegwirft, nicht eine andere ähnliche eigener Vorstellungen wähle! Kein Wunder dann, wenn man nicht die rechte Diagnostik der Zeit- und Eigenschäden stellt, nicht heilt. Schwere Zeiten, schwere Aufgaben!

Metaphysik und Moral sind noch heute, wie es schon Schleiermacher beklagte, mit Religion verquickt, verwechselt,

identificirt; aber diese hat eine eigene Provinz im Gemüte, in der sie unumschränkt herrscht, auch wo man es nicht weiss und will in entstellter Form. Jene drei Grossmächte in dem einen Reiche des Geistes zu scheiden und zu vereinen, vermag nur die Seelenkunde. Zum Erweise jener Tragödie der Irrungen bedarf es kaum der Erwähnung der vielen Versuche moderner Religionsstifter, sei's im Philosophenmantel, sei's im Tugendkleide, von denen wenigstens einzelne Namen Jedem bekannt sind. Ihr „Reformatoren", denen es noch nie an „Vorreformatoren" gefehlt hat, sollen Eure Schriften, Reden, Thaten nicht mit der flüchtigen Stunde verwehen, so kommt zu dem einen und einzigen Religionsstifter, von Gott gesandt, aber nicht mit Logik und Ethik, sondern mit der Empirie eigener Seelenkunde, die Ihr in der Schule des Meisters der Ewigkeit lernt! Widerspruch und Einspruch gegen den Glauben, der uns, unserer Zeit und Kultur allein helfen kann, ist ein Widerspruch in sich. Die Ihr Wahrheit sucht, sucht sie bei dem König der Wahrheit und seinen eisernen Gottesreichskanzlern, den Aposteln mit ihrem ewig neu-alten Kurse!

Obwohl ein Lotze und Andere längst theoretisch die Scheidung des Religiösen und Moralischen begründet haben, ist die Verwechslung der Religion mit Moral am häufigsten. Die Ethik glaubt noch immer sich selbst genug zu sein; zaghaft folgt allenfalls am dürftigen Schlusse die Bemerkung, dass Religion Kraft und Erkenntnis zum sittlichen Handeln darreiche, statt diese Thatsache entsprechend der Einheit des Geistes systematisch durch besonderen Teil auszudrücken. Der Naturalismus begnügt sich nicht mehr mit Momentphotographie einer Idealgestalt, sondern das milieu, die Lebenssphäre des Helden, wird in aller Breite zerlegt. Ranke's Verdienst ist's, die Geschichte nicht mehr in Haupt- und Staatsaktionen von Schlachten aufgehen zu lassen, sondern die geistigen, wirtschaftlichen, socialen, kulturellen Verhältnisse zur Beleuchtung des Einen Geschichtsbildes heranzuziehen. Botanik kümmert sich heute um Geographie, Physiologie und Anderes; nur die Ethik meint auf ihren alten Krücken einherhinken zu können statt die Normen des Handelns einer bestimmten Lebensanschauung, die immer religiös gefärbt ist und nie mit Ethik zusammengeworfen werden darf, zu berücksichtigen. Was sein „soll", muss doch sein Ideal haben, der

Mangel wissen, wie und warum es mangelt, wenigstens im psychologischen Glanze der Bewusstseinseinheit! Daher das relative Schwanken der Moral, weil z. B. bei Jesuiten und Evangelischen die Voraussetzungen verschieden sind (vergl. die tiefgehenden Erörterungen von Brentano's „Ursprung des sittlichen Bewusstseins", mit denen man nicht überall übereinstimmen mag, und die Untersuchungen von Ehrenfels, „Über Werttheorie und Ethik" in Viertelj. f. w. Philos., besonders Bd. 18, S. 77f.). Was wir hier thesenartig anspinnen wollten, ist, dass Moral nur ein greitbarer und wichtiger Ausschnitt aus der alles Bewusste und Unbewusste beherrschenden Religion ist, an sich keine Religion ist und doch mit ihr zusammengehört. Psychologie, nicht Logik!

Aber auch Metaphysik der verschiedensten Art muss mehr, als zunächst scheint, in Wissenschaft und Leben Religion vertreten, sei's dass man Religion für Metaphysik hält und daher bekämpft, sei's dass man sich an Metaphysik hält, weil Religion nicht gefällt. Wissen und Glaube, Wahrheit und Friede pflegt man theoretisch sauber zu scheiden und mit den ersteren Gliedern sich zu begnügen, nach den Gegengliedern wirklich zu streben; schlimm, wenn vom Nordlicht und Regenbogen, statt allein von der Sonne Christi, das Leben, der Wahrheit und des Friedens bedürftig, beleuchtet wird!

Unklarheit (vergl. die Volksbezeichnung des Christentums als „Quatsch" in Goehre's „Drei Monate Fabrikarbeiter" und die unglaublich beschränkten und bedauernswerten Ansichten über Religion in Presse, Wissenschaft und Parlament), Missverständnisse, Vorurteile pflegen die Gegensätze zu verschärfen, und so den Gegensatz gegen Religion, die doch kein geistig Gesunder entbehrt, für die man in der Metaphysik des Aberglaubens, der Symbolistik von Unglückszahlen, -tagen, -gewohnheiten bei dem trotzig-verzagten und eigensüchtigem Pulsschlag ein dürftiges Surrogat findet. Unklarheit und dergleichen, von Gefühlen umsponnen, wird aber nicht mit Logik überwunden; das Meiste thut nicht nicht der „Kopf", son derndas „Herz"; darum leistet Psychologie mehr als Logik, die höchstens gegen Irrtum Hilfsmittel und Vorarbeit liefert.

Die Dürftigkeit der Sprache, die, um gedankliche Bewegungen des höheren Ich begreiflich zu machen, zu den Sinnbildern sinnlicher Wahrnehmung greifen muss, versteht man erst psychologisch. Schale und Kern in der rabbinistischen Theologie eines

Paulus zu scheiden, vermag Psychologie. Die abgeschnittenen Fäden, die die Wissenschaft unbefriedigend und die Welt zerstückelnd übrig lässt, werden be- und gefestigt, alles Wissen vertieft und abgerundet durch die Weisheit von Oben, die auf den unauslöschlichen Sinn für das Unsichtbare ausstrahlt; dazu gehört immer Psychologie. Nichts bereichert so den (inwendigen) Menschen an Heil und Glück, wie persönlicher Einfluss und Eindruck, und vollends derjenige der Person des Erhöhten, der die anima naturaliter christiana im Gebetsverkehr, in jedweder Lebensgemeinschaft hält, stärkt, hebt, weiht, segnet. Die persönliche Beziehung scheint wegen der sichtbaren Unmittelbarkeit kaum der Psychologie zu bedürfen; anders die zum HErrn, in dessen geschichtlichem Fleisch und Sein der Vater unserm psychischen Verstehen greifbar wird, wie jede andere Liebe nur in geschichtlich-sinnlichen Formen kund wird. Eine Person macht doch noch mehr Eindruck als der Klumpen Erde, den man als des lieben Gottes Herrlichkeit „verhimmelt“; das Persönliche ist's, was wir von Gott wissen, haben, anflehen; wissenschaftlich darüber nachdenken, heisst zugleich Psychologie treiben. Man lerne den Charakter, Beruf, Stand Christi nach Analogie der zugänglichen und verständlichen Thatsachen und Verhältnisse eben psychologich begreifen, und es wird der Glaube keimen oder vielmehr die gratia praeparans zum Glauben treiben, in welchem göttlich-schöpferische Kraft der Liebe des Gebens und Vergebens latent der Auslösung harrt, und mit dieser Willenskraft und Wagemut in unserer nervösentschwächten Zeit, Zufriedenheit und Pietät vor dem Bestehenden in unseren gährenden Tagen, auch unter den sogenannten Gebildeten. Das vermag nur („hört“, ja „hört“) der Geist dessen, der von Gott in diese Welt gesandt ist, nicht übernatürlich seine Gnade eingiessend, sondern meist psychologisch-gesetzmässig-erkennbar dem, der das Willensgefäss voll Erwartung offen hält. Nicht Jeder wird sogleich Jedes verstehen, crede experto! Gott ist ein Gott der Ordnung und Gesetze, die Er gemacht hat; aber der Glaube ist deswegen kein Luftschloss, sondern eine feste Burg, in der *εἷς κοίρανός ἐστιν*. „Fragst Du, wer der ist?“ —

Quid faciamus? Nicht Jeder wird in den Laufgräben der Wissenschaft, die jene Glaubensburg umgeben, arbeiten können oder sie in der ganzen theologischen Länge verfolgen. Jedoch dieser Sport wäre des Schweisses der Edlen wert, und „Zeit“

ist für den da, der etwa Hilty, „Das Glück", Leipzig (Hinrichs) gelesen hat. Psychologie muss der Stoff allgemeiner Bildung werden, der bisher durch Logik mit ihren tausend Schäden in Bildung, Verwaltung, Berufsamt, besonders Juristerei (vergl. z. B. zwei zufällig vorliegende Aufsätze der „Grenzboten" 1894, No. 12 und 21) ersetzt war. Es ist eine Forderung mehr — zu den schon unerfüllten. Aber es soll noch genug unverfilzte Nicht-Philister geben, die Zeit und Sinn haben für das in entsprechender Form Dargebotene.

Indess die Psychologie der Apostel soll in Folge der Bildungsmittel ihrer Zeit und ihres Handwerks abgestanden und dürftig sein! Aber grade im Verhältnis dazu stehen sie gross da, und wir sind im Allgemeinen noch nicht viel weiter. Jedoch Quellwasser ist für Manche von heute zu frisch, man will sich in das Buch der Bücher nicht vertiefen, um der wachsenden nie endenden Erkenntnis des Glaubens Nahrung zu geben, — es giebt genug des Modernen, was das Christentum darstellt und zusammenfasst. Unser Standpunkt, der die Ritschl'sche Schule fortbildet und darum oft anpreist, ist geschützt vor dem Verdachte, dieser Schule anzugehören, auch wenn wir Bornemann's „Unterricht im Christentum", Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) als kurze umfassende schlicht-immanente Psychologie des Glaubens empfehlen. Nur die eisige Schneidigkeit der die moderne Theologie meist durchziehenden Oppositionslust gegen das auch von Gott gewordene — (das wolle man nicht durch Verallgemeinerung missverstehen; für den evangelischen Entwicklungsempiriker sollte die logicistische Gehässigkeit gegen die Tradition schwinden) — Traditionelle[II], diese Kälte, die mit der sonst bei Bornemann bekannten religiösen Wärme contrastirt, erklärt die Ablehnung der kirchlichen Rechten gegen dies Buch, mit dem auch wir uns nicht überall identificiren; dazu kommt wohl manche anderweitige Misstrauen erweckende Verirrung nervös-gereizter Art, wie die homiletisch-psychologische Monstrosität Bornemanns, gegen die Neue Agende auf der Kanzel, und vollends ohne Angabe der Gründe zu polemisiren [Protest. Grundsätze, Magdeburg (Creutz)], ein Unding, das sich selbst richtet, auch ohne behördlichen Schiedsspruch, und nur ein Typus für ähnliche Dinge ist. Dabei schwächt eine unwahre Überspannung gegen die neue Richtung die Betonung der berechtigten Einwürfe

bedeutend ab. Jenes Alles sollte nicht abhalten, die grossen Vorzüge anzuerkennen, nicht den Standpunkt, sondern den psychologischen Kernpunkt zu betonen. Grade deswegen greifen wir aus dem Schwall homiletischer Litteratur die vielleicht einmal „unentbehrlichen" Predigten des greisen D. Hofmann in Halle heraus, ohne damit die packende Art eines Faber oder Pank als weniger psychologisch zu verachten; zu einer Charakteristik dieser drängt ein späteres Heft. Nicht minder psychologisch steht da die besonders vor und bei der Wende dieses Jahrzehnts auf der Höhe sich bewegende Wochenschrift für die Gebildeten aller Stände: „Die Christliche Welt"[III] und die Einzelhefte dazu über besondere Glaubensfragen. Eine ebenbürtige „orthodoxe" Vorgängerin: „Altes und Neues" herausgegeben von Kritzler (Verlag: Niedner, Wiesbaden 1869 ff.) ist leider, soviel wir wissen, in Folge des Niedergangs religiösen Lebens in den siebziger Jahren trotz der trefflichen Mitarbeiterschaft eines Frommel, Kögel u. A. eingegangen.

Neben den Suchenden sind's die Zweifler mit der alten Pilatusfrage: Was ist Wahrheit? Im Sittlichen, Ästhetischen, Metaphysischen und vollends Religiösen? Es ist Alles Mache, Lüge, Konventionelles, Einbildung, Hypothese ausser dem Mechanischen, Gesetzmässigen und allenfalls der „Herrenmoral". Jene sind nicht immer die unedelsten, wenn sie gestrebt haben, vom „Altare des Herzens den Staub" abzukehren, aber es fehlte am rechten Besen — der Psychologie, deren zuverlässige geschlossene Gesetzmässigkeit freilich selbst unter Theologen nicht überall anerkannt ist. Mit Lotze können wir entgegnen, dass die sittlichen Wahrheiten dadurch nicht ungewisser werden, dass Einzelne sie nicht anerkennen, sowenig wie die höheren mathematischen Wahrheiten, die Tausende nicht kennen. Das immer wieder aufgetischte gespenstische Ammenmärchen von den feindlichen Geschwistern des Glaubens und Wissens, das noch so viele grosse Kinder glauben, kann nur der frische Hauch der Psychologie in seiner nebelhaften Thorheit zerstreuen. Die „Barbierstubenphilosophie" der materialistischen Weltanschauung, um mit Schopenhauer zu reden, die man nicht verwechseln darf mit der mechanistischen Methode der an sich edlen Naturwissenschaft (man denke an Männer wie Helmholtz), kann nur ausgetrieben werden mit der Gewalt der Psychologie, die man freilich selbst einmal mit Materialismus geknebelt hatte.

Auch den Nichtwollenden streckt die besonders anschauliche Psychologie ihre dürren Wegweiserarme entgegen, ob sie nicht im Kraftgefühl der technischen Entdeckungen und beim farbenreichen Spiel der heutigen Kultur, in dem sie kindisch den gebenden Vater vergessen, zur Heimat droben schon hier zurückkehren wollen, wo dieser Schöpfer aller Dinge, auch der Industrie und notleidenden Landwirtschaft, längst auf den verlorenen Sohn wartet. Vor hundert Jahren trieb die Überkultur zur Natur, heute zur Satire, zur Unzufriedenheit aller Stände. In Rom war einst Beides, und darum ging es nicht zu Grunde, ob es auch zu Grunde ging. Bei uns wird der Zug zum Natürlichen nicht ersetzt durch Sommerfrischen, sondern durch — Psychologie allewege! Es verpsychisirt sich Alles, die Nöte von Seuchen werden zu Krisen der Gesellschaft, die Hilfe liegt in psychologischer Theologie.

Es gibt so eine moralische Pflicht zum Glauben, der nur deshalb nicht Jedermanns Ding ist, weil er die innere Höhenlage des Ichs nicht erkennen will und lieber dem niederen Ich mit seinem Geizen nach Wohlleben, Wollust, Wohlgeboren Luft und Licht schafft. Diese Pflicht liegt für uns in 1. Joh. 4, 19, für die, welche nichts davon wissen wollen, in dem Humanitätsbegriff, der sich im Laufe der Kulturgeschichte verändert und erweitert. Vom Begriff des Sterblichen bei den altklassischen Völkern aufsteigend, bedeutet Humanismus in fortgesetzter Entwicklung die ästhetische Seite im Gegensatz zur Verknöcherung des Scholasticismus. In der Begriffswelt unserer klassischen Dichtergenies schillert und schwankt die Humanität zwischen dem Ästhetischen und Sittlichem, wie ja diese beiden Bereiche thatsächlich und theoretisch verbunden sind. Heute ist die Menschlichkeit vorwiegend Inbegriff des Wohlwollens, der Selbsterkenntnis und willensstarken Persönlichkeit, wie sich dies in sprichwörtlichen Redeweisen festgesetzt hat; daneben lässt man neuerdings den Humanitätsbegriff aufgehen im Socialistischen (Natorp). Alles Hauptbestandteile der Religion, und grade das Christentum begnügt sich nicht mit dem Torso von Dutzendmenschen mit gelegentlicher und verzettelter Pflichttreue, sondern bildet wahre Menschlichkeit durch und heraus, harmonisch nach dem Ebenbilde dessen, der aller Menschheit Urbild ist.

Bis zum Überfluss und Überdruss empfehlen wir in allen

möglichen Formen und Beziehungen Psychologie, deren praktische Zuspitzung nicht blos in unserer Aufgabe, sondern überhaupt in den Aufgaben der Zeit liegt. Soll es aber anders werden mit Religion, mit der Wiedergeburt unseres Volks, unserer Bildung, so muss an der höchsten Bildungsstätte, der Universität der Anfang einsetzen. Die Psychologie des Glaubens, die scheinbar nichts mit alledem zu thun hat, steht mit der Pädagogik der Hochschule in so enger geistiger Verbindung wie Schleiermacher, der philosophische Theolog, und Fichte, der theologische Philosoph, wie Inhalt und Form wahrer Bildung, auf die es in Allem ankommt; im Stillen haben wir von Anfang an diesen Zusammenhang vorbereitet, angedeutet, begründet, beabsichtigt; möge derselbe nicht durchbrochen, vernachlässigt, verlacht werden.

Neben der Stimme Schleiermacher's, von dem der Aufschwung am Ende des vorigen Jahrhunderts datirt, müsste heute am fin de siècle die Stimme Fichte's in zündenden Reden an die Deutsche Nation wie weiland zur Erneuerung des Volkslebens sich erheben; wir wollen nicht Jubiläen ihres Gedächtnisses feiern, sondern lernen von jenen Männern, die Wissenschaft praktisch in's Leben zu übersetzen nach Massgabe unserer Bedürfnisse und Bildungsmittel. Unser langer Appell an die Universitäten im Vorworte zu unserer „Psych." blieb, wie dies zu erwarten war, fast ganz unbeachtet, und die Desideria impia gegen die Magna Magnifica Alma Mater werden auch ferner verhallen, wenn nicht die Presse die Stimme Fichte's erhebt und mit ernst-geziemender, ehrerbietiger Vorstellung, ohne die tagsübliche Krittelei, die nimmer nutzt, den Hochschulen in's Gewissen schiebt, was zu thun und zu lassen ist. Es ist doch eine unbestreitbare Thatsache, dass die älteren Semester, für die allein die sogenannten Vorlesungen gewinnbringend sind, vorziehen, aus den sauber ausgearbeiteten Lehrbüchern der Professoren zu lernen, dass die Jüngeren wenig wirklichen Gewinn von dem haben, was sie schwarz auf Weiss nach Hause tragen. Der eigentliche Begriff der Wissenschaft hat sich naturgemäss seit dem Mittelalter, das die Grundzüge der Universitätslehrpraxis ge- und überliefert hat, völlig verschoben; die Kenntnis einer Menge rein geschichtlichen Materials ist heute Voraussetzung gewinnbringender Wissenschaft. Aber man kann

schlechterdings nicht beides zugleich vermitteln, verbinden, so wenig, als wissenschaftliche Litteraturgeschichte und schulmässige Biographie ein und dasselbe sind; trotz aller akademischen Vornehmheit müsste man sich irgendwie bequemen, die Ober- und Unterstufe der Lehrmethode zu trennen, um der Unlust, Unklarheit, Unvermögenheit der akademischen Jugend vorzubeugen. Was ist und muss das nächste Ziel sein? Man könnte darüber principiell Bücher schreiben, doch das überlassen wir den Berufspraktikern und solchen, die Lust haben, überhört und übersehen zu werden.

Man mag auf den unvernünftigen Alkoholismus und, die beklagenswerte Unsittlichkeit der Studirenden schelten, und, wie dies neuerdings von einem berühmten Bonner Pharmakologen wieder als Heilmittel empfohlen wurde, überall ein Zwischenexamen, das freilich für Fleissige und Bedürftige in gewisser Weise schon besteht, in das Studium einschieben; aber alles „Schmollern" hilft nicht, ehe nicht mehr in den Vorlesungen überwiegend „vorgelesen" wird. Die bedenklichsten Thatsachen von Pflichtvernachlässigung einzelner Docenten mögen in Überarbeitung ihren Grund haben, aber wie würde, abgesehen von der nächsten Pflicht, der Verkehr im Kolleg erfrischen? Die Alten sind zu alt, sind wir Junge zu jung zu reden? Es ist nicht blos die Schande der Examensnot für Eltern und Söhne, es sind verlorene Geister und Seelen, die zum Himmel schreien. Ist erst die Trunksucht und Unsittlichkeit da, und dann das Kollegschwänzen oder, analog der Arbeitslosigkeit der unteren Zehntausend, umgekehrt? Die juristischen Pauker, so hart es klingt und schwer in der Feder liegt, sind vorläufig doch das Ideal eines akademischen Docenten, weil sie aus der Not eine Tugend machen. Als Luther in die lateinischen Vorlesungen sein „geliebtes Deutsch" einmischte (vergl. Kleinert „Zur christl. Kultur und Kultusgeschichte" Berlin 1889 S. 122) und Paracelsus wie Thomasius in ähnlicher Weise praktische Psychologie trieben, ging es hoch her in Aufregung und Ärgernis. Wir fürchten uns nicht vor Verbitterung oder Missachtung; lieber wäre uns jedoch allgemeines freiwilliges Eingeständnis von Schäden, für die kein Einzelner, sondern der Umschwung der Bildungsmittel und -bedürfnisse die Schuld trägt. — Auch der Triumphwagen der Wissenschaft wird schliesslich im Sumpfe stecken

bleiben, wenn nicht Pädagogik und Psychologie ziehen; wenn es noch nicht geschah, so gedenken wir der Opfer, die auf der Strecke blieben, und des Fortschritts, den er unter anderen Umständen thun konnte. Manches Blatt, das in der Studirstube ohne Luftventilation der Psychologie geschrieben und in's Nichts verweht ist, wird ungeschrieben bleiben, und manches im Glanze ewiger Wahrheit strahlen, wenn erst die Psychologie den nüchternen Sinn belebt und befähigt, unser ganzes Volksleben gesunden zu lassen. Schon zweimal ging deutsche Reformation von Helden aus, die ihrem Volke praktische Psychologie lasen, der Eine über das Ich des in Christo gebundenen Gotteskindes, der Andere über das Ich sittlicher Freiheit.

Alt-Jessnitz, Kr. Bitterfeld, den 19. Januar 1895.

G. Vorbrodt.

I. Einleitung.

1. Aufgabe.

A. Allgemeines.

Man hat bei Besprechungen unserer oben citirten Brochure zu wenig das allerdings mehrdeutige Fragezeichen beachtet, mit dem wir zunächst nur die Frage: Ist Psychologie in Theologie nötig und möglich? ohne zugleich die Antwort folgen zu lassen, anregen wollten. Eine Frage zu stellen ist nicht immer leicht, sowohl in Bezug auf Zeit als Zahl und Art, aber immer notwendig zum Verständnis der Antwort. Unser Vorwort, das man um des Zusammenhangs willen hoffentlich nicht überschlägt, will diese Frage weiter aufnehmen, tiefer anfassen, in höherem Masse beleuchten. Von der Frage hängt mehr oder weniger die Antwort ab, um deren thesenartige Formulirung es sich zunächst handelt. Die Ausführung bietet die vorliegende Arbeit und die Fortarbeit Anderer vielleicht.

Es scheint, als ob in dreifacher Bedeutung von Psychologie besonders ausserhalb der Fachkreise geredet wird, ohne dass man sich dieser Bedeutung und ihrer Unterscheidung immer bewusst ist; man kommt durch die letztere nicht blos zur Klarheit, sondern vermeidet auch Missverständnisse und fördert die Einsicht, wie Psychologie in Theologie ein- und durchzuführen sei. Psychologie umfasst zunächst die Summe psychischer Gesetze, deren feste Formulirung dadurch nicht hinfällig wird — wie man angesichts mechanischer und mathematischer Gesetzmässigkeit bedenklich gemeint hat —, dass die Verschiedenartigkeit und Aktivität der Systeme des individuellen Organismus in Rechnung kommen, eine Frage über Konstante und Imponderabilien des Geisteslebens, die

wir hier nicht verfolgen. Neben der ersten Bedeutung des Inhalts, unter der man die eigentliche Psychologie versteht, ists der Psychologismus, wie wir die Methode nennen möchten, die jenen Inhalt wie immer beeinflusst und von jenem abhängt, besonders auch in der Übertragung auf fremde Gebiete. Diese theoretische Methode geht systematisch von psychologischen Gesichtspunkten z. B. Erfahrung, Wahrnehmung aus, ist aber nicht immer ihres Wegs sicher, vielmehr im weiteren Verlaufe von Logicismen umdämmert und verblendet, besonders wenn sie sich vom Inhalte losmacht und eine hilfswissenschaftliche Übertragung erfährt. Erst ein Empirismus, der sich völlig bewusst ist seiner Ziele und Mittel, ist vor Verirrungen bewahrt, wovon unser Vorwort genügende Andeutungen und Beweise bringt. Jener Mangel ist meist „bedingt", oder wie wir lieber und richtiger statt dieses Modeschlagworts sagen, um nicht den Vorwurf des auch sonst häufigen Verwechselns von Denken und Sein uns zuzuziehen, verursacht „durch ungenügende Kenntnis des Inhalts" der psychologischen Gesetze; es ist eine oberflächliche, nachgeahmte, eingelernte Methode, die nur äusserlich ohne psychologische Analyse an die Probleme herantritt, ein Anfang ohne Fortgang. Die Psychologie ist Norm, Ziel, nach der oder dem jedoch nicht mit psychologischen Mitteln gearbeitet wird; auch hier gilt, dass der Zweck nicht die Mittel heiligt und ersetzt. — Die Methode spaltet sich in die theoretische des Psychologismus und praktische des Psychismus, — wenn der Name erlaubt ist; — unter diesem sei die Art anschaulicher, begeisternder Darstellung verstanden, in die man die „Psychologie" aufgehen lässt, allenfalls mit der Zutat genauer beschreibenden Abklatsches einer erfahrenen Wahrnehmung. Was so das Genie in Takt, Kraft, Spürsinn ungelernt bewährt, eignen sich auch gewöhnliche Sterbliche durch allmähliche Übung an, doch hat der geborene Meister die leichte Flüssigkeit, das fortreissende Pathos, die bewundernswerte Kunstlosigkeit voraus. Aber auch er, der ohne Reflexion die Methode beherrscht, bedarf der bewussten Rechenschaft über die Methode für schwache Stunden und zweifelhafte Fälle; der Pädagog und Theolog tut gut, so die Psychologie flüssig zu machen, in Fleisch und Blut aufzunehmen. Die praktische Methode, die grade sie bedürfen, ist, was etwa Bürger, ein besonderer Fürsprecher praktischer Methode, „lebendiges Seelendeutsch" nennt. Es wird heute bei einem Schriftsteller und Pre-

diger Psychologie als besonderer Vorzug gepriesen, sei's durch Reflexion sei's durch Begabung; es wäre gut, wenn die praktische Methode selbstverständlich und überall begegnete, aber nicht in der Form beabsichtigter Einfachheit, die zur Einfältigkeit und Schwerfälligkeit sich verpuppt. Freilich ist der Hinweis nicht abzuweisen, dass die Schwerverständlichkeit auch an erstrebter Kürze des Schreibers und an nicht bewusster Unkenntnis der Leser liegen kann.

Nach diesen Vorbemerkungen fixirt sich die Aufgabe für das Verhältnis von Theologie und Psychologie überhaupt wie für die Psychologie des Glaubens besonders. Diese principiellen Fragen sind nicht leicht, da sie sich nicht im Allgemeinen beantworten lassen, wie man uns zugemutet hat, sondern für jedes Gebiet der Theologie sich ändern, z. B. die Dogmatik verwendet besonders die zweite, die Biblische Theologie die dritte, die Praktische Theologie die erste Bedeutung, ohne natürlich die andere auszuschliessen. Im Allgemeinen hat man eine Ahnung des Richtigen, aber diese unbestimmte Ahnung zu bestimmter Principienfrage zu formuliren, dazu fehlt Mut und Lust zur Psychologie und doch hängt zumal heute jeder Fortschritt der Theologie von einem tüchtigen psychologischen Unterbau ab aus verschiedenen Gründen. — Es ist klar, dass man von zwei Seiten an das Verhältnis zwischen Theologie und Psychologie herantreten kann, von der Theologie oder Psychologie aus, aber in jedem einzelnen Falle entstehen Einseitigkeiten, die nur vermieden werden, wenn die Vorarbeit auf besonderem Boden vorgenommen ist; es sind daher besondere Hilfswissenschaften notwendig. Aber nicht jeder theologischen Disciplin scheint eine psychologische entsprechen zu müssen, da es nur auf principielle Rubriken der Theologie ankommt. Unterscheidet man mit Schleiermacher die geschichtlichen und systematischen Disciplinen, so ist die Psychologie in beiden heilsam und nötig und wie beide sich ergänzen, so wird dies noch mehr und besser mit psychologischer Verwendung geschehen. Es ist nicht das erste Mal, dass eine neue Disciplin der Theologie einverleibt ist; je reicher der Umfang geworden war, je notwendiger die Scheidung; das Gesetz der Differenzirung ist Gesetz alles Lebens und Fortschritts. Nur allmählich konnte sich Ethik, praktische Theologie, Dogmengeschichte, Bibl. Theologie, die Disciplin des Lebens Jesu abzweigen von der ureigentlichen Dogmatik, aus der jene mehr oder weniger heraus-

wuchsen; jene Zergliederung erfolgte nach dem massgebenden Interesse vom Allgemeinen zum Einfachen fortschreitend je in Bezug auf Systematik, Geschichte und Urgeschichte, aber dazu gesellten sich andere Wissenschaften von dem Wert und Charakter der Hilfswissenschaft für einzelne Disciplinen. Hier begegnet eine eigentümliche Erscheinung, dass eine Hilfswissenschaft, die Psychologie, prätendirt, für alle Zweige theologischen Denkens Bedeutung zu haben. Indess, wenn die Systematik der Theologie als zwei charakteristische Teile die Dogmatik, der sich eng und doch selbständig die Ethik angliedert, und Praktische Theologie heraushebt, wenn ferner die Encyklopädie der Psychologie selbst als Regulativ bedarf, um die hier schwebenden Fragen auszumachen, so ergeben sich fünf Gebiete, auf denen sich Psychologie und Theologie berühren, nämlich je nach der Systematik die Psychologie des Glaubens und der Praktischen Theologie, Psychologie der Encyklopädie, Psychologie der Dogmengeschichte und Biblische Psychologie je nach der Geschichte und Urgeschichte, alle gleich wichtig und doch nur der Reihe nach zu behandeln. — Es fragt sich, ob diese einzelnen Teile in der Encyklopädie abgetan oder je in die besondere Disciplin als Einleitung hineingezogen werden sollen. Das letztere dünkt deswegen richtiger, weil die Encyklopädie leicht zu sehr belastet und der Zusammenhang mit der eigentlichen Wissenschaft zerrissen würde. Die Psychologie hat ihre eigentümliche Methode, die sich aber modificirt je nach den Bedürfnissen der einzelnen theologischen Disciplinen auf dem Boden der fünf Hilfswissenschaften. Sind ferner jene Einzelgebiete aus der ursprünglichen immanenten Dogmatik als der Grundlage der Theologie herausgehoben, so ist damit die Psychologie des Glaubens als orientirende Hilfswissenschaft ersten Ranges gefordert. Die objektiv-begrifflichen Elemente des Glaubens sind in Jahrhunderte langer Untersuchung nach allen Seiten und Tiefen erörtert, es erwächst heute die Aufgabe, die subjektiven Grundbedingungen zu prüfen und damit zugleich jene objektiven Elemente verständlicher zu machen. Bisher begnügte man sich mit festen, aber blossen Begriffen, die für eine kindliche Zeit und noch heute für unser Autoritäten stürmendes Jahrzehnt einem festen Charakter besonders notwendig scheinen möchten. Hier sollen jene Begriffe psychologisch untersucht und analysirt werden, wie dies dem Glauben als Herzenssache, dem Reich Gottes, das nicht in äusserlichen Dingen,

auch nicht in Begriffen, sondern im Herzen ist, zukommt. Durch die Verschiedenartigkeit der Methode wird leicht der Verdacht des Flüssigen, Schwankenden, Subjektiven auf der einen Seite erweckt, der Schein des Vorzugs von festen, objektiven Thatsachen auf der andern; aber ein tieferer Einblick gibt dieser Methode Rechte und Grenzen, jener — Notwendigkeit und Rechtgläubigkeit.

Auch in der Praktischen Theologie ist Psychologie nicht blos materiell zur Handhabung praktischer Technik von nöten, sondern nebenbei formell-methodisch durch eine psychologisirende Grundlegung, die wir in unserer „Psych." S. 36 f. vorschlugen; dadurch dürfte allem akademischen Hin- und Herreden, das mehr als sonst in der Praktischen Theologie üblich ist, allem Zufälligen und Gelegentlichen, wie dies der sog. Pastoraltheologie anhaftet, ein Ende gemacht werden. Je mehr man mit den Realitäten der Welt zusammenkommt wie es dem Seelsorger begegnet, desto mehr kann man sich freilich mit ungeläuterter Lebenspsychologie begnügen, aber es geht wie es geht. Die Würde der Wissenschaft erfordert, es nicht gehen zu lassen, sondern gehen zu heissen und das offene Geheimnis, als ob nur die Praxis lehren könne und die „praktische" Theorie unpraktisch sei, zu zerstören. — Die eigentümlichste unter den fünf Neugeburten ist die Psychologie der Encyklopädie, die nur dann eine Fehlgeburt wird, wenn man sie in dieser besonderen Form eingliedern wollte; obgleich die Encyklopädie specifisch theologisch ist, kann psychologisch-methodologisch festgestellt werden, wo und wie die einzelnen Disciplinen, ja loci, über die noch Schwanken oder Dissens besteht, eingeordnet werden; dem Waisenkinde der Apologetik kann fast nur in der Encyklopädie die Heimstätte zugewiesen werden, da dies Centralbureau in Kürze übersichtliche Handlangerarbeit bieten kann. Die Encyklopädie dürfte grade durch psychologisirende Überlegung an Vertiefung, Festigkeit und Klarheit gewinnen. Wohin man auch die Psychologie sei's ganz an den Anfang sei's vor dem eigentlichen Aufriss schiebe und wie man auch dies Kapitel überschreibe, die Psychologie der Biblischen Theologie, die der Psychologie des Glaubens am nächsten steht, und von dieser sich hauptsächlich durch den mehr theologischen als psychologischen Ausgangspunkt unterscheidet, hat sowohl einzelne Begriffe wie ganze Gedankenbewegungen darzulegen; wir rechnen dahin „Kopf" (νοῦς) und „Herz", „Fleisch" und „Geist" und Exkurse etwa über Röm. 6, das voll von

Problemen ist, da es einer Dogmatik en miniature gleicht; Wiederholungen und Unterbrechungen der Glaubenspsychologie werden dort vorgebeugt, so dass wir auch in der vorliegenden Arbeit darauf verweisen, obgleich wir vielleicht jetzt anschaulicher, populärer, anziehender würden. Das Geschichtsbild einer theologischen Disciplin schliesslich wird lebendiger, wenn psychologische Gesetze und Begriffe zur Koloratur der Motive und Ziele des Denkens gehandhabt werden, wenn die Dogmen nicht als öde Gespenster erscheinen, sondern als stammelnde Ausdrücke von Herzensfrömmigkeit und Versuche, den Himmelsflug der Gedanken zu wagen, an dem auch wir noch scheitern. Pflicht der Wissenschaft ist's, das Leben voll von psychologischen Erfahrungen genauer zu fixiren und umfassender darzustellen; so wird auch grössere Milde im Urteil bez. Vorurteil gegen dogmengeschichtliche Formulirung und im Bekenntnis eigenen Unvermögens, und zugleich ein tieferes Verständnis für den Glauben selbst erzeugt werden.

Übrigens ist die Frage dieses Abschnitts von Kant für die der Dogmatik verwandte Ethik aufgeworfen: Soll die Ethik basirt werden auf Psychologie, wie die Engländer wollten, oder innerhalb der Ethik logisch bearbeitet werden? Kant entschied sich bekanntlich zur letzteren Meinung, während er in der vorkritischen Periode die Engländer eifrig studirt und gelobt hatte (vgl. des Weiteren von Hegler, Psychologie Kants, die letzten Seiten). Kants Motiv scheint das Bedenken gewesen zu sein, den kategorischen Imperativ psychologisch anders als aus der praktischen Vernunft ableiten zu können, besonders aber die erkenntniskritische Furcht, seine Kreise der Metaphysik gestört oder degradirt zu sehen durch eingehendere Psychologie der Ethik. Der wissenschaftliche und leider auch praktische Banquerott der Kantschen Ethik darf uns nicht abhalten, vielmehr anhalten, den an sich einleuchtenden Aufgaben nachzugehen, wie wir dies grade für die Ethik im nächsten Abschnitt fixiren.

Als zusammenfassender Abschluss möge das Programm einer übervollen Lebensarbeit dienen, an das wir in diesem und den folgenden Heftchen herantreten, nicht um irgend welcher Liebhaberei und Spielerei willen, wie es Theologen Art sein mag, sondern mit dem vollen Ernst der Überzeugung, dass hier eine unzulängliche und unumgängliche Arbeit vorliege, zu der wir gern Mitarbeiter begrüssen, und mit der Bescheidenheit aller wahren

Weisheit, die in die Untiefen einen starren Blick tun durfte. In zwanglosen Heften gedenken wir willkürlich je nach Umständen und Bedürfnissen, solange Zeit und Kraft reichen, zu behandeln:

1. Psychologie des Glaubens.
2. Biblische Psychologie.
3. Psychologie der Praktischen Theologie.
4. Psychologie der Encyklopädie [1].
5. Psychologie der Dogmengeschichte.

Man könnte darüber streiten 1) ob nicht in einer einzigen Monographie die Psychologie des Glaubens darzustellen wäre, 2) ob nicht ein anderer der fünf Teile voranzustellen wäre. Aber wenn die Begriffsarten, die wir von der „Psychologie“ eines Dinges oben entwickelten, unterschieden sind, dann erhellt, dass das ganze Gebiet der Theologie, so innig die Teile zusammenhängen mögen, um so weniger sich zusammendrängen lässt; es entspricht nicht eine Begriffsart einer bestimmten theologischen Disciplin, sondern es entstehen durch die mannigfaltige Kreuzung eine Menge von Teilen, deren wir am besten uns durch Anhalt an den besonderen Ausgangs- und Zielpunkt der Theologie bemächtigen; ausserdem dürfte es misslich sein, ad Calendas Graecas die ganze Arbeit zu verschieben, deren Klarheit durch Niederschrift einzelner Teile sicher gewinnt auch für uns selbst.

Es ist richtig, dass man die Biblische Psychologie voranstellen könnte; wir würden dadurch vor manchem Missverständnis bewahrt werden und die durchschlagende anschauliche Klarheit dieses zweiten Teils würde bestehende Bedenken beseitigen. Indess gilt es zunächst vorzubereiten, zu sammeln, negativ abzugrenzen, Linien zu ziehen, die verstärkt oder verrückt werden können, kurz eine Vorarbeit zu bewirken, über deren Resultate man erst zur Verständigung kommen muss, ehe die positive Ein- und Auftragung vollzogen wird, so dass nicht einmal Heft 1 und 2 zusammengeschweisst werden können; den vollen Beweis bringt das vollendete zweite Heft. Steht nicht die Vorarbeit einigermassen fest, so ist alles Weitere ein Bau auf Sand und so weit wir vorgeschritten sind in der Verarbeitung des 3. Teils und so einleuchtend dieser aufgenommen würde, man hat sich zu bescheiden. Die Riesenarbeit, Alles in Einem Schlage hervorzustampfen, wollten wir, wenn es überhaupt methodisch möglich wäre, nicht übernehmen; es bedarf der Aussprache von hüben und drüben, die wir hoffentlich durch

Vermeidung möglichst jeglichen Kitzels persönlicher Polemik nicht abgeschnitten haben.

B. Besonderes.

Der Fixirung der Aufgaben der Psychologie des Glaubens schicken wir die vielleicht überflüssige Bemerkung voraus, die eigentlich noch zum Vorwort gehörig hier am Besten eine Brücke von diesem zur Einleitung schlägt. Nicht irgend eine beliebige Religion oder ein Abstraktum von allem Möglichen kann in Frage kommen, sondern nach psychologischen Grundsätzen, — das wollen alle, die über Religion, religiöses Erkennen, Moral schreiben und denken, beherzigen! — zunächst nur eine und zwar die wahre, bestimmte Religion, die christliche, die auf der Höhe der Zeit, Kultur, Moral, Vernunft und Kraft steht und so den Anspruch erhebt, als absolute Religion nicht blos einzigartig zu sein, sondern allein die volle Wahrheit zu besitzen. Der Gott, der Himmel und Erde gemacht hat, und zugleich heilig ist, der hat sich in Christo geoffenbart; diesen Gott meinen wir im Glauben, und noch näher bestimmt sich der in Frage stehende Glaube als der evangelische. Soviel uns erst neulich wieder deutlich wurde, starrt die katholische Theologie in Folge des Thomismus noch von Metaphysismen; wenn sie sich zu einer Psychologie des Glaubens verstehen wollte, würde vielleicht katholische Theologie und Kirche sich häuten und zum evangelischen Glauben entfalten, vorläufig kann der katholische Glaube psychologisch nicht bestimmt werden. Anticipiren wir den evangelischen Glauben als Werturteil, so ist der katholische Glaube Seinsurteil, in dem eine nähere psychologische religiöse Bestimmung unmöglich ist, da die Seele als ein Gefäss vorgestellt wird, in das der Inhalt göttlicher Gnade hineinfällt, ohne dass man dies Gefäss weiter beschreibt. Dürfen wir im Zusammenhang damit schon hier auf die sogenannte mystische Religiosität hinweisen, so schwimmt hier das Werturteil in eine nebelhafte Vorstellung, allenfalls eine Anschauung zusammen, die sich in der Niederung des Wahrnehmungsurteils hält (vgl. die drei Arten von Religiosität in Christl. Welt 1892 No. 16 S. 352 f.). Der jüdische Glaube mag als Werturteil charakterisirt werden, aber er ist in seinen Schwankungen zu wenig persönlicher Art, sondern begnügt sich mit Gegenständlichkeit, Begriffen, oder wie man das

„Gesetzliche“ bezeichnen will; wir rechnen den jüdischen Glauben zu den natürlichen Werturteilen, die auf den Höhen religiöser Erhebung freilich auch zu genuin religiösen Werturteilen sich wandeln, ohne die Erkenntniskraft und Liebesweite Christi zu besitzen; grade diese charakteristische Unklarheit des Hinundherschillerns im jüdischen Glauben war nur durch die Bestimmtheit des Werturteils über und zu dem Einen Heiland zu überwinden. Auch der buddhistische Glaube oder der einer theoretischen und praktischen „Vernunft“ würde in psychologischer Zeichnung sich anders gestalten als der evangelische, der eben nicht blos einen besondern religiösen Gehalt zeigt. Die vergleichenden Mittellinien zwischen dem einzigartigen Christentum und irgend einer anderen Religion zu ziehen, ist noch nicht zeitgemäss und desto schwieriger, je dürftiger und verschiedenartiger jene Mittellinien sind; es gilt aus praktischen wie theoretischen Gründen, zunächst den evangelischen Glauben in psychologischen Farben auszumalen, das Übrige ist ein weiter und ergiebiger Tummelplatz für Doktordissertanten.

Die Umgrenzung unserer Aufgabe im Besonderen weist jede Zumutung ab, als ob wir ein Handbuch oder gar Lehrbuch der Psychologie den Theologen in die Hand drücken sollten; wir können und wollen nur anregen, andeuten, antworten auf Fragen, die wir hoffentlich im Vorworte nicht vergeblich gestellt haben. An psychologischen Lehrbüchern und Monographien fehlt es nicht, von denen wir nur weniges an geeigneter Stelle anführen. Die Theologie muss sich also zur Selbstthätigkeit des psychologischen Studiums aufraffen; auch ohne dass wir solche Krücken als stamina einer zukünftigen Glaubenspsychologie drechseln, haben wir genug auf dem Herzen.

Die Psychologie des Glaubens soll nicht eingeschränkt werden auf den Wert von Prolegomena zur Dogmatik, wie man leicht meinen könnte, sondern den Grund tiefer legen, so dass an der Psychologie des Glaubens organisch die anderen Disciplinen anknüpfen können, besonders aber die Ethik, deren Beziehungen zur Dogmatik wenigstens systematisch enger sind als zu anderen Gebieten. Der Glaube ist der Mittelpunkt christlicher Religion und verdient eingehendere psychologische Untersuchung, die in die systematische Theologie eingegliedert werden kann; zieht man vor, sie in die Encyklopädie zu verweisen, so wäre durch solche Stellung noch weniger der transitorische Charakter der Psychologie des Glaubens

gezeichnet, den wir bisher der Übersicht halber ganz ausser Acht liessen. Wir geben dabei zu, dass wenn die Psychologie der Theologie in Fleisch und Blut übergegangen ist, diese Nebendisciplinen entweder ganz zusammenschrumpfen oder etwa wie die Hermeneutik in der Encyklopädie einen bescheidenen Raum einnehmen könne; ausserdem ist in der Biblischen Psychologie, die schliesslich in die Theologie des Neuen Testaments sich auflösen würde, vorläufig noch immer eine Stätte, wo die Fortschritte der Psychologie innerhalb der Theologie verfolgt und vorbereitet werden können, ähnlich wie der Mediciner die neueren Forschungen der Botanik und Chemie nicht aus dem Auge lässt, auch wenn er längst die betreffenden Lehrbücher beiseite gelegt hat und zwar innerhalb seiner eigentlichen Wissenschaft. Jedenfalls aber darf der Theolog nicht dem Autodidakten gleichen, der mit Katechismen von Küchenchemie, Gartenkunde und Fauna in Wald und Flur wirkliche Wissenschaft meint ersetzen zu können. So wird die Psychologie des Glaubens immerhin vorläufig eine gewisse Selbstständigkeit beanspruchen dürfen, besonders auch um der Philosophie willen, die mit der Theologie hier allein sich berührt und sich selbst mehr und mehr zur Psychologie zuspitzt. Mit solchen Positionen, nach denen jene fünf Hefte über Psychologie und Theologie schliesslich in Eine Glaubenspsychologie irgendwie zusammengezogen werden können, wollen wir freilich unserer Disciplin wiederum nicht den Charakter der aus verschiedenen Gebieten zusammentragenden Forst- und Kriegswissenschaft geben, wenn sie auch ein Reservoir methodischer wie stofflicher Hilfsquellen bleiben mag.

Wenn man ferner der Ethik die Erörterung psychologischer Grundbegriffe vorausschickt, so hält man doch nur lose zwei heterogene Untersuchungen zusammen und ersetzt, was man am andern Orte finden sollte, und das ist — die allgemeine Glaubenspsychologie. Diese ist also weder Dogmatik noch Ethik in nuce, bietet nunmehr beispielsweise den Inhalt christlicher Lebenserfahrung, wie es die Lebensgemeinschaft mit dem Erhöhten, das Testimonium Spiritus Sancti und andere wichtige Begriffe sein können, aber nicht sein müssen; wir würden die Psychologie des Glaubens durch eine ausführliche Dogmatik nur auseinander sprengen. Den Massstab für deren Umfang und Stoffauswahl können nur die Erörterungen über den psychischen Charakter des Glaubens geben. Es kommt darauf

an, die Grundlagen, auf denen der Glaube sich erhebt, bezw. sein Verständnis, zu untersuchen; so ergibt sich eine Reihe von Fragen über das Ich und die demselben verwandten Grundbegriffe, über das Werturteil, in dem das Ich seinen Glauben ausdrückt. So wenig sonst feste und sichere Resultate grade hier geboten werden, um so ernster müssen wir sie erstreben. Selbstverständlich begegnet uns auch die Frage des Erkennens, die wir nicht an die Spitze stellen, sondern die erst im weiteren Fortgang folgt; zu umgehen ist diese Frage so wenig als der Glaube nach der heil. Schrift selbst ein Erkennen ist. Aber die Erkenntnisbedingungen zuerst, wie Ritschl meinte, zu untersuchen, kann nimmer Aufgabe der Theologie in irgend welcher Form sein; der Glaube ist gegeben und sofern eine Erkenntnis sich daran knüpft, ist die Subjektivität wie Objektivität, ihr Begriff und Inhalt festzustellen; dabei gilt es eine bestimmte Erkenntnislehre zu bekennen, begründen, befolgen bis in alle Fugen des Glaubenslebens. Bisher scheint in der Theologie die Erkenntnislehre mehr künstliche Drapirung als festsitzendes Arbeitskleid gewesen zu sein, mit dem man etwas erreicht hätte. Je unschuldiger man jedoch mit der Erkenntnistheorie Fangball gespielt hat, desto ernstlicher hat man eigentlich gestritten grade um die psychologische Erkenntnis; freilich ohne es recht zu ahnen. Hier liegt eine Principienfrage der theologischen Schulen, auf die wir schon in diesem Zusammenhange eingehen, da von der Beantwortung verschiedene andere Lösungen abhängen z. B. die viel verhandelte und verachtete Frage, ob das religiöse Erkennen in Seins- oder Werturteilen verläuft. Es ist ein katholisirender Rest der Unterscheidung von esoterischer und exoterischer Glaubenserkenntnis, dass die Einen, hier die eingeweihten Theologen die Tiefen der Gottheit besser, klarer, umfassender erkennen als die Andern, die Laien. Mit dieser logicistischen, veralteten Anschauung räumt die Psychologie des Glaubens auf, die hierin auch die regulative Kraft der Methode bewährt; der Dogmatiker hat gleich dem Dichter nur Ausdruck zu geben von dem, was ihn bewegt; dass er dies kann, ist schon Verdienst und Arbeit genug. Es liegt jener Auffassung die überwundene Psychologie zu Grunde, als ob man nur durch den reflektirenden Verstand des Rationalismus erkennen könne und nicht auch durch die schlichte viel gewissere mit Gefühlen durchsetzte Wahrnehmung; es ist dies die Folge des grübelnden überspannten Idealismus sogenannter deutscher

Gründlichkeit. Wenn man auch nur von approximativer inadäquater Erkenntnis redet, die wir in Glaubenssachen auf diese Weise gewinnen könnten, die Erkenntnis ist inadäquat, weil die Voraussetzungen schief, die Untersuchungen oberflächlich sind bei aller anerkennenswerten Tiefe. „Beschreiben“ und „erklären“, das ist die Aufgabe der Psychologie des Glaubens wie auch der Dogmatik; das eine nicht ohne das andere. Wir wollen nicht einseitig beschreiben, wie es der Naturalismus in der Kunst tut, wie die Psychiatrie noch leider meist sich begnügt, Krankheitsbilder und Begleiterscheinungen aneinanderzureihen, ohne sie in inneren psychologischen Zusammenhang zu bringen, wie die physiologische Psychologie es hie und da irrtümlich versucht; vor lauter Beschreibung kommt die naturalistische „Gemüseweibertragik“ gar nicht zur idealen Besinnung, eine Pseudopsychologie zur Verknüpfung; alle Reife und Ruhe meisterhafter Beschreibung von Glaubenstatsachen ist keine Dogmatik, zur Beschreibung gehört die Erklärung; aber die Erklärung darf nicht wieder zur Metaphysik auswachsen. Wir stimmen Köstlin in seinem „Ursprung des religiössittlichen Bewusstseins“ völlig bei, wenn er mahnt, erst zu sagen, was man unter Metaphysik verstehe, ehe man sie verwerfe, und wir fügen hinzu, dass man präcise, psychologisch es sage. Die abstrakte Metaphysik jedes sogenannten höheren Urteils, das über statt am oder im Werturteil und zwar zum Seinsurteil sich erhebt und mehr erkennen will als das Glaubensurteil, das allerdings aus einem Seinsurteil geschichtlicher Wahrnehmung sich entfaltet, ist allein und eigentlich Metaphysik und vom Übel, wirft uns vom persönlichen Glauben zum Buchstabenglauben, zum Kopfglauben und Wissen der Frommen wie der Teufel, Jac. 2 19, in den mannichfachen Erscheinungen der Theorie und Praxis zurück. Wir verdenken es Kaftan (vergl. Theol. Litteraturzeitung 1893 No. 25 Anzeige von Köstlins Ursprung des religiös-sittlichen Bewusstseins), dass er sich von seiner früheren festen Position, das religiöse Erkennen verlaufe in Werturteilen, hat herunterdrängen lassen und jetzt die Glaubenssätze zu theoretischen Urteilen stempelt, die auf Werturteilen beruhen. Die Frage greift auf das Problem der Begriffsbildung zurück und es hilft die Ausflucht nichts, dass nur naturwüchsige Psychologie und Logik die Kreise der Theologie nicht störe. Da wir unten darauf zurückkommen, so begnügen wir uns hier mit den Resultaten. Dieselbe Aussage hat verschiedene Be-

deutung, sie kann Existentialbedeutung haben, zugleich aber in anderem Zusammenhange „Wert"bedeutung, es ist aber die Eigentümlichkeit des Werturteils, dass es völlig Anderes sagt, völlig seines Charakters entkleidet wird, sobald es als Seinsurteil aufgefasst ist, während die Veränderung der Funktion des Existentialurteils diese Existenz selbst nicht herausdrängt. Es ist ein dem Idealismus nachklappender Irrtum, als ob jemals Glaubenssätze zu theoretischen Urteilen umschlagen könnten, dann sind sie nicht mehr Glaubenssätze, haben wenigstens keinen Wert. Es ist immer eine grossartige Verwechslung von Erkennen in thesi und praxi, wenn man Glaubenssätze theoretisch nennt; es ist auch nicht eine Versteifung auf Begriffe und Wortklauberei unsrerseits, wenn wir Glaubenssätze auf jeden Fall für Werturteile ausgeben; diese können in der Niederung einfacher Wahrnehmung liegen oder in der Höhenlage zusammenfassender, allenfalls abstrahirender Reflexion, aber selbst der Glaubenssatz: „Gott ist dreieinig" ist entweder ein horrender Unsinn als theoretisches Urteil oder hat als Werturteil einen Wert für Leben und Sterben. Alle persönliche Frömmigkeit, lebendige Anschaulichkeit, Frische des Herzensglaubens verknöchert mit der Zusammenschrumpfung der Werturteile, auf dem Boden giftigster Metaphysik. Hat die Philosophie und philosophirende Theologie Zeit und Lust zu solchem religionsphilosophischem Metaphysikspuk im „obersten" Stockwerk mit seiner erstickenden Schwüle, wir bleiben im Parterre der Empirie und fühlen uns sicher und wol, fern vom absoluten „höchsten" Inhalte.

Neben dieser logischen Metaphysik ist unsere Aufgabe die viel zu wenig beobachtete psychologische Metaphysik in ihrem rechten bezw. falschen Lichte hervortreten zu lassen, ja grade hier liegt unsere immanente Hauptaufgabe, weil hier der durchgehende Grundfehler liegt, an dem das schlimmste ist, dass man ihn nicht merkt. Man geht richtig von Grundtatsachen des seelischen Lebens aus, aber statt diese psychologisch zu analysiren, gefällt man sich in allerlei Metaphysik räumlicher, logischer, bildlicher, geschichtlicher Art, aus solchen Bewusstseinsbegriffen herauszupressen, weil der ganzen Untersuchung keine geklärte Psychologie unterbaut ist. Was wird Alles aus „Erfahrung", „innerem Leben", besonders wenn es mit Moral verquickt ist, abgeleitet und das ist um so verlockender als der Schein von Psychologie darüber ge-

breitet ist. Beispiele bieten besonders die Kommentare und Lehrbücher des Neuen Testaments bei Begriffen wie Sünde-absterben. Versteht man dagegen unter Metaphysik den Zusammenhang geschichtlicher Thatsachen, die psychisch erst das Werturteil ermöglichen, so wird sich zeigen, wie Metaphysik möglich und nötig ist.

Je mehr heute das Interesse des Erkennens besonders auch des religiösen im Vordergrund steht, desto mehr Rücksicht hat man dem Glauben als Erkennen zu schenken, aber nimmer darf das Erkennen der Ausgangspunkt sein, wie Ritschl mehr meinte, als durchführte, sondern der Glaube dieser Ritschlschen Behauptung, dessen Erkenntnismöglichkeit und -bedingung man nachträglich immer aufweise, ist auch eine Anleihe, die man aus falscher Furcht und Vornehmheit, wie aus mangelnder Überlegung machte bei der profanen Wissenschaft, als ob nicht der Glaube an sich eine Erkenntnis in sich schlösse. Man gibt eine praktische Erkenntnis vor, aber dringt doch im Grunde auf eine theoretische, man verwechselt oder vermengt Glauben und Wissen, deren Einheit nicht Einerleiheit ist, oder das Unsichtbare und Unerkennbare, ohne dass man es weiss und will.

Die Normen religiösen Erkennens sind im Begriff des Evangeliums gegeben, weshalb man die Dogmatik neuerdings Evangeliumswissenschaft nicht grade präcis genannt hat, da so auch Ethik u. A. bezeichnet werden könnte, aber man hüte sich dabei die Sache beim Ende anzufangen und die seinsurteilsmässige Erkenntnis geschichtlicher Zusammenhänge und spekulativer Tatbestände zuerst zu begründen. Dieselbe mag und muss nicht nur für schwache Gemüter, sondern auch als Probe und so als Stütze nachfolgen, aber die eigentliche religiöse Erkenntnis, die psychologische Untersuchung des Glaubens hat immer ihre Normen in der Person Christi, bezw. in der Heilswirkung Christi. Diese Normen sind daher nicht blos inhaltlich, sondern auch formell andere als die Normen sonstiger „Wirklichkeit“, die immer anders gemessen wird als eine „Wahrheit“ d. h. hier die gesetzmässige Beziehung einer Tatsache auf den Erkennenden; dort kurz gesagt Zeit und Raum wie die Kategorien, hier Reflexion, Gefühl oder was man im Einzelnen und Besonderen für massgebend hält. So schwierig und ungewohnt noch diese Art wissenschaftlicher Erkenntnis sein mag, die Normen haben sich im Rahmen des Werturteils zu halten, weil ja das Werturteilsmässige allein Gegenstand der

Erörterung ist (vgl. hierüber noch Theol. Litteraturz. No. 6. 1894 S. 166). Wie die Ethik normativ und descriptiv zugleich ist, so möchten wir auch der Dogmatik, die die Psychologie des Glaubens zunächst angeht, nicht die eine oder andere Seite um des methodisch-systematischen Fortschritts willen entziehen.

Die Aufgabe der Psychologie des Glaubens scheint damit eigentlich abgeschlossen, falls man sie nicht verknüpft mit der Biblischen Psychologie, was jedoch vorläufig nicht ratsam schien. Die Untersuchung über die einfachen Bewusstseinszustände (III, 2 A B C der Inhaltsübersicht) sind daher nur eine vielleicht nicht überflüssige Zutat, in der man sich freier bewegen mag ohne steten Hinweis und Hinblick auf Theologie, in der man Versäumtes nachholen, Abgekürztes nachträglich begründen und ausführen kann; auch wird es in den folgenden Heften an Verweisungen auf diese Partien nicht fehlen.

Es ist immer misslich, zwei Wissenschaften wie Theologie und Psychologie zu verschmelzen, auch wenn wie hier die erstere besonders in der Form der Dogmatik überwiegen soll; es wird mehr Psychologie als Theologie wenigstens zunächst herausspringen. Der bedeutende Umfang, das anerkannte Gähren, die gegenseitige systematische Wechselwirkung beider Gebiete erschwert den Fern- und Durchblick und wir begreifen die vielfachen Anfragen und Zweifel, wie denn die Psychologie in der Dogmatik zu verwerten sei; demgegenüber sei hier vorläufig die Prägestätte, in der die Begriffe der Dogmatik gangbar und wertvoll geschlagen werden, hier der Quell, von wo aus fruchtbar und unsichtbar die Dogmatik mit den Wassern psychologischer Methode benetzt werde.

Für unser besonderes Gebiet möchte man erwarten, dass etwa auf Sören Kierkegaard, Zur Psychologie der Sünde, der Bekehrung und des Glaubens (Leipzig, Richter 1890), in der einzelne loci behandelt werden, oder auf Köstlin, Der Glaube 1858, in dem der ganze Umfang desselben psychologisch darzustellen versucht wird, verwiesen und da angeknüpft werde. Indess unsere Arbeit würde so weder in der einen noch anderen Weise in dem Labyrinthe moderner Irrungen den bekannten roten Faden der Psychologie festhalten; grade jene Schriften beweisen, dass man zunächst energischer den Ausgangspunkt in der Psychologie nehmen muss, wobei die Theologie immer Ziel bleibt, dennoch sind sie, so veraltet sie sind besonders in Bezug auf Psychologie, bedeutsam als Merkzeichen gefühlten Bedürfnisses

und aufgesteckten Ideals; Ausbeute verspricht noch nach der Besprechung von Revue Philosophique par Ribot Bd. 35, 1893: Ernest Murisier, Maine de Biran, esquisse d'une psychologie religieuse S. 231 Paris (Henri Joure), ferner von dem bekannten Verfasser in der bekannten Sammlung Remusat, Philosophie religieuse in Bibliothèque de Philosophie contemporaire, Paris (Alcan).

2. Schwierigkeiten.

A. Allgemeines.

Eine verhältnismässig neue Aufgabe ist an sich besonders schwierig für den, der ohne persönliche Anregung dem wissenschaftlichen Leben örtlich fern ist, aber auch sonst häufen sich die Schwierigkeiten, die wir zum Teil schon andeuteten, zum Teil gelegentlich andeuten werden, formeller und materieller Art, nicht immer streng von einander zu scheiden, ja wir benutzen diese Stelle, um uns von allerlei Klagen zu erleichtern.

Bekanntlich ist's nicht leicht, wissenschaftliche Probleme in allgemein verständlicher Form darzubieten; es ist leichter eine hohe Predigt zu halten, eine Vorlesung, die über die Köpfe weggeht, wir sollen den Theologen Psychologen und den Psychologen Theologen sein und sind doch in keinem Fachmann; obendrein haben wir durch den Appell an die Verächter der Religion unter den Gebildeten unsere Aufgabe berghoch gerückt, deren Verdreifachung hoffentlich im Vorworte gerechtfertigt ist. Das setzt eine Stoffbeherrschung voraus, die nur dem gereiften Meister eignet und deren Notwendigkeit so unsere Fehler entschuldigt. Aber die Schwierigkeit liegt mindestens ebenso auf Seiten des Lesers, der sich die „Einübung" als psychologisches Gesetz vorzuhalten hat zum Verständnis dieser Erörterungen; es dürfte vorläufig ungewohnt sein, auf theologischer Seite Psychologie, auf psychologischer Seite Theologie zu treiben.

Die Anläufe wenigstens der Theologie zur Psychologie erkannten wir in unserer „Psych." gern an und begrüssen jetzt mit Freuden einen Aufsatz wie den kürzlich in Christl. Welt 1894 No. 28 f. „Zur Psychologie des Glaubens" als eine aufgehende Morgenröte, in die noch Irrlichter von Irrtümern hineinfallen, die

noch nicht die ganze Macht leuchtender Strahlen für die Theologie ahnen lassen, aber es ist eben und doch eine Morgenröte. Ferner ist auf der letzten Irrenseelsorgerkonferenz zu Nürnberg ein Vortrag von P. Lic. Theel in Paterswalde über die Bedeutung der Psychologie für die Irrenseelsorge gehalten und dazu ein Korreferat von P. Hörner. Da aus den Zeitungsberichten der Leitsätze nur ein dürftiges Bild zu gewinnen ist, wäre zu wünschen, den allgemeiner interessirenden Vortrag zu veröffentlichen. Es ist sympathisch, dass der Referent auf die psychologische Methode, die man nur durch eingehendes Studium der Psychologie sich aneignen kann, Wert legt, obgleich er mit uns die Uneinigkeit und Unklarheit psychologischer Resultate beklagt; hier scheint doch überhaupt einmal von einem Theologen mehr als rhetorische Ausstattung mit physiologischen Arabesken von „motorischen Nervenleitungen“ und ähnlichen Verzerrungen der Unkenntniss geboten zu sein. Auch an Runzes Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung, Berlin (Gärtner) 1894 wollen und dürfen wir nicht vorübergehen, obgleich der Inhalt des Buches Anderes bietet als der Titel verspricht; ja dieser schliesst sich logisch fast aus mit „Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft“, von denen die vorliegende Arbeit das 2. Heft bildet. Der Standpunkt des Verfassers ist der des Geschichtsschreibers, -philosophen, Epikers, Evolutionisten, an sich ganz berechtigt, aber im besonderen Falle anfechtbar. Die Reflexion pflegt auch sonst eher aufzutreten als bewusste Wahrnehmung, deren schwierigere Beschreibung uns obliegt. Diese nächste Arbeit der psychologischen Theologie gleicht der des Empirikers, Lyrikers, der in der Sphäre eigener Erfahrungen bleibt, nicht über Religion spricht, sondern aus Religion heraus. Es ist ferner ein Fortschritt, nicht mit Begriffen der Metaphysik, sondern der Psychologie zu operiren, aber Begriffe wie der gar nicht einfache des „Wunsches“ bedürfen, so richtig sie an sich sind, der Analyse. Dies Notwendigste zu überspringen und als bekannt vorauszusetzen geht auch nicht an, wenn man religionsgeschichtlich verfahren will; gerade dieser methodologische Versuch ist eine Frühgeburt, natürlich wieder abgesehen von den logisch-theologischen Erörterungen, die uns hier nichts angehen. Statt „Psychologie“ wäre allenfalls „Psychogenese“ des Auferstehungsglaubens am Platze, aber angesichts der auffallend geringen Ver-

wertung psychologischer Resultate (im Inhaltsverzeichnis schon gering) wäre der schlichte Titel: „Entstehung des Auferstehungsglaubens“ u. E. angemessener. Freilich wäre uns als Vorarbeit zu unserem zweiten Hefte eine psychologische Bearbeitung der Auferstehung und des Auferstehungsglaubens erwünscht. Im Allgemeinen sei für weitere derartige Untersuchungen davor gewarnt, dass man bei der modernen Art, die Gesetzmässigkeit zu untersuchen, nicht den Willen und das Gefühl übersehe; der Verf. des obigen Buchs ist in seiner (nicht psycho)logischen Art jenem Fehler allerdings nicht verfallen. Dies Alles zeigt nicht nur, dass die psychologische Behandlung in der Luft liegt, sondern auch eben die Schwierigkeiten. Soeben erfahren wir von einer bei W. Engelmann in Leipzig erschienenen „Psychologie der Ethik“, Wesen und Entstehung des Gewissens von Dr. R. Elsenhans; wir wünschen, dass diese Arbeit nicht in bekannten ausgefahrenen Gleisen sich bewege, sondern wirklich psychologisch verfahre; eine „Ansicht“ des Buches war wegen des „geringen Vorraths“ vom Verleger nicht zu erlangen [2]. Neben diesen Hindernissen der Anordnung, Stofffülle, Mangel an Vorarbeiten liegen weitere in dem spröden Stoff selbst, in der Theologie wie in der Psychologie und vollends in dem Verhältnis beider, vergl. unsere „Psych.“ S. 21 ff.

Das religiöse Leben ist sehr complicirt und umfangreich in seinen psychischen Erscheinungen, da es alles Denken und Bewegen zu beherrschen beansprucht und beanspruchen darf; keine andere seelische Erscheinung ist so mannichfaltig als der Glaube. Es ist daher begreiflich genug, dass man erst jetzt anfängt, demselben nachzuspüren. Die These, dass der Glaube Vorstellen, Fühlen und Wollen sei, ist wolfeil genug; wenn er Alles drei ist, was ist er denn eigentlich? Die Dreiteilung der sog. Seelenvermögen ist überhaupt unhaltbar. Grund genug, dass man sich nicht erst weiter hineinverirrt.

Nach den Kategorien des Gottes-, Welt- und Selbstbewusstseins, die zwar erkenntniskritisch von Ritschl hätten zum objectiven und subjectiven Bewusstsein zusammengezogen werden müssen, die jedoch logisch-methodisch brauchbar sind, besonders wenn deren Schemata keine wissenschaftliche Systematik bieten sollen, äussert sich der Glaube als Vertrauen auf, Gebet zu, Wandel vor Gott, als Bekenntnis vor Menschen und Liebe zum

Nächsten, als Festigkeit in Leiden und Freuden, in Selbsterkenntnis der Busse und im Streben nach Heiligung und was sonst zur perfectio christiana gehört, deren Begriffe bei der Erörterung des Glaubens hervorspringen müssen. Der Glaube nimmt die Sittlichkeit in den Dienst, leiht vom und verleiht an das Schöne; alle Schraffirungen psychischer Begriffe, alle Schroffheiten der Wirklichkeit werden im Glauben verarbeitet; die psychologischen Formeln des Glaubens müssen in der That stark sein, um solchen Oberbau zu tragen. Jeder Unparteiische wird die Schwierigkeiten zugestehen, umsomehr als der Glaube keine Konstante ist, sondern variabel den Anlagen, Lebensführungen, Neigungen, Interessen nach, und wiederum nicht intermittirend, sondern continuirlich sein soll.

Obendrein ist die Psychologie im Werden, worüber wir sonst sprachen und sprechen (vergl. unsere „Psych.“ S. 20); hier nur noch Eins. Herbarts Verdienste sind noch nicht völlig und unparteiisch gewürdigt, aber gesunken ist er, fast zur Zeit, als sein grosser Göttinger Schüler, der Altreichskanzler, fiel, der den Sohn nach seinem verehrten Lehrer benannte. In dem Aufschwung der modernen Pädagogik in den achtziger Jahren dieses Jahrhunderts lebte dieser gleichsam noch einmal auf, jedoch es ist Alles vergänglich. Aber die praktische Verwendung der Wissenschaft, insbesondere der Psychologie, ist ein bleibendes Verdienst; was gerade die Herbartsche Psychologie zu solcher Fruchtbarkeit befähigte, ist die feste Geschlossenheit, die der heutigen Psychologie abgeht. Man hat genug das „Divide“ befolgt, jetzt gilt's das: „Impera“: mit beherrschenden Gesichtspunkten das Ganze psychischer Tatsachen zusammenzufassen in Systematik wie in Begründung und Zusammenhang. Die Feststellung der Grundtatsachen, über deren Wesen und Umfang man noch im Dunkeln tappt, ob und inwiefern Vorstellung, Fühlen und Wollen, wird vielleicht erst gelingen von Begriffen des „Ich“ und der „Persönlichkeit“ aus; jedenfalls kann dieser verschiedene Angriffspunkt nur förderlich sein. Unsere Zeit steht unter dem Zeichen des Socialismus, aber mehr theoretisch als praktisch, es gilt das „Ich“ doch mehr als das Ganze. Von der Psychologie darf man die Beteiligung an dieser zeitgemässen Arbeit erwarten und verlangen, dass sie sich nicht mehr mit Redensarten idealistischer Philosophie begnüge. Für die „Persönlichkeit“ schwärmt die Ästhetik,

Ethik, ohne dass Jemand zu sagen wüsste, was eigentlich darunter zu verstehen sei. An solchen Grundbegriffen der Psychik lernt man vielleicht, wie die Psychologie ein- und auszurichten sei; die nüchterne Gedrungenheit Herbartscher Psychologie, unter deren Nachtheilen wir noch heute leiden und deren Vorzüge zu wenig anerkannt sind, ist in jeder Weise ein Fingerzeig, welche Wege einzuschlagen sind.

Die Psychiatrie, deren Erkenntnisse die Psychologie ebenso nötig hat, wie die Theologie, weil die bestimmtere Form des Normalen durch die allgemeineren Auswüchse des Abnormen angedeutet wird, entbehrt der psychologischen Durchbildung. Vor Kurzem ging uns ein an sich brauchbares Buch von Dr. Hirsch „Genie und Entartung, eine psychologische Studie“ durch die Hände. Aber wenn die Psychiatrie, aus deren Kreise ein Hauptvertreter wie Prof. Mendel das Vorwort zu jener Studie schrieb, sich vorläufig mit solcher Psychologie begnügt, dann dürfen wir auch die Frage und Forderung aufwerfen: Mehr Psychologie allewege?! In einem soeben deutsch erschienenen früheren Werke über denselben Gegenstand von Lombroso (bei Wigand in Leipzig) ist der psychologische Gesichtspunkt, wie es scheint, mehr hervorgekehrt, vielleicht auch bei Koch, „Psychopathische Minderwertigkeiten“ (Ravensburg). In dem Lehrbuch der Psychiatrie von Dittmar, das wir nur aus einigen Citaten kennen, scheint eine gründliche Erörterung psychologischer Art vorherzugehen, die sich freilich mehr über die metaphysische Seite der Seele verbreiten mag. Es kommt uns in dieser ganzen Frage weniger auf die Stoffmenge von Seitenzahlen über Psychologie an, als vielmehr auf die Gediegenheit streng psychologischer Methode, die die Untersuchungen durchzieht. Mit diesem Vorbemerk greifen wir das bekannteste und mit Recht beliebteste Lehrbuch der Psychiatrie heraus, das von v. Krafft-Ebing, das gewiss die 5. Aufl. verdient hat; wie kurz wird die Psychologie besonders abgehandelt auf 5 Seiten in dem 680 Seiten starken Werke! Diese Herbartschen Grundbegriffe stimmen freilich wenig zu den sonst gelegentlich vertretenen Grundsätzen der physiologischen Psychologie; leider werden sie nicht zur psychologischen Pädagogik Herbarts erweitert, die bei manchen Erscheinungen dem Irrenarzte und dem Pflegerpersonale neben der somatischen Therapie ein Heilmittel bieten könnten, da dieselben auf Mangel

von Selbstzucht, die zunächst zur „Nervosität“ ausschlägt, beruhen, wenn sie sich auch schliesslich zur Krankheit verdichtet haben, weil erbliche Belastung, individuelle Disposition, besondere Erlebnisse den Anstoss zum Ausbruch gaben. Nicht anders steht es mit Kraepelins trefflichem Lehrbuche der Psychiatrie, das dem Psychologen und Theologen vielleicht deshalb sympathischer ist, weil er den Begriff der Geistesstörungen im Verhältnis zu v. Krafft-Ebing und dem bekannten schon citirten Italiener Lombroso wesentlich einschränkt. Nicht einen Vorwurf gegen verdiente Forscher, zu dem wir uns nicht competent dünken, sondern eine Aufforderung, die Psychiatrie in psychologischen Zusammenhängen zu prüfen, sollen diese unmassgeblichen Bemerkungen enthalten. Der Grössenwahnsinn mag z. B. klinisch in derselben Gestalt erscheinen, ist aber unter Umständen völlig verschieden. Diese triviale Wahrheit könnte in neue Beleuchtung, zunächst einer Monographie, mit psychologischen Mitteln gerückt werden; ist die Geisteskrankheit etwa Folge einer Hallucination oder Specificum einer bestimmten Krankheitsart, oder zufällige Begleiterscheinung eines gesammten Krankheitsbildes, so ist klar, dass Symptom und Ursprung anders beurteilt wird, wenn die Krankheit aus dem höheren oder niederen Ich herauswächst, und sie mehr cognitiv oder affektiv oder beides zugleich ist. Man verallgemeinert heute mehr oder weniger die Geisteskrankheiten als irgendwie somatische, die jedoch erst Folge statt Ursprung sein können; jedenfalls wird die theoretisch-richtige Erkenntnis nicht verfolgt, verwertet, begründet mit anderen psychologischen Resultaten, wie etwa: aus welchen Quellen eine Vorstellung entstammen kann, welche Erscheinungen in unbedingtem Zusammenhange damit stehen müssen. Die psychiatrischen Grundbegriffe der Paranoia u. s. w. enthalten freilich an sich psychologische Begriffe, aber sie sind in ihrer Allgemeinheit zu erläutern durch andere, zu verknüpfen mit einander. Etwa wie der Vertreter aller Wissenschaften, oder der ideellen wenigstens, früher der Theologe war, dessen Wissenschaft eben die früheste und ideellste an sich zufällig war [3], so ist heute der Repräsentant aller Heilkunde der Arzt. Ob die heilsame Abzweigung und Ablösung, die entwicklungsmässige Differencirung zu Gunsten der Psychologie und Psychiatrie bald eintritt, mindestens durch Aufnahme von besonderen Fach- und Sachverständigen in das Direktorium?

Welche Kapacität, und wir kennen solche Praktiker von eminenter Begabung und Ausdauer, vermöchte zwei umfangreiche Gebiete wie Medicin und Psychiatrie zu beherrschen? Von dem frommen Psychiater Heinroth, dessen bleierne Tendenzen wir gar nicht repristiniren, können vielleicht unsere Psychiatriker lernen, dass die psychologischen Daten mehr Recht beanspruchen als bisher. Die Scheidung von funktionellen und organischen Psychosen, die Tatsache, dass bei allen physiologisch-anatomischen Defekten und krankhaften Substruktionen der Nervencentren die psychischen Krankheiten eine selbstständige in den Einzeldaten häufig wechselnde Begleiterscheinung darstellen, drängen zur Forderung besonderer Beachtung der Psychologie. Vorläufig gleicht die Psychiatrie überhaupt noch dem Zustande der vorkantischen Psychologie, deren einzelne Mängel sich leicht auf die Psychiatrie übertragen lassen (vergl. Hegler, Psychologie in Kants Ethik S. 33 f.). Die Übereinstimmung einer massgebenden Klassification, die ihr Licht auch auf die uns fern bleibende Therapie werfen könnte, wird weder durch logische, noch losezufällige, noch physiologische Gruppirung erreicht, sondern wie uns dünkt, durch psychologische Gliederungen. Ein Vorschlag ist weder ein Vorwurf gegen die bisherige Methode, noch eine aufdringliche Vorlage für die Zukunft, in der wir hauptsächlich eine Fortbildung der Psychologie zu Gunsten unseres Themas wünschen; mit jenem Vorbehalt stellen wir voran die Störungen des ganzen Ich (Blödsinn, völlige Degeneration u. s. w.), dann die (leichteren) Erkrankungen einzelner psychischer Gebilde, schliessen mit der Atrophie einzelner Nervenstämme als dem Krankheitsheerde. Mehr oder weniger hängt alles drei zusammen, es kann sich wie immer in der Psychologie nur um das überwiegende principielle Hervortreten der Erscheinungen handeln. Nicht unnöthige Dinge ziehen wir in den Kreis der Erörterung mit dem Allen, sondern wer heute Psychologie studirt, bedarf der Psychiatrie wie der Hebräologe des Arabischen, und den Sachkundigen erinnern wir, dass die vitalistische sowol als die mechanistische Theorie des Lebens aus der Pathologie Anregung und Bestätigung empfing. Man weist heute mehr und mehr den Hypnotismus als Fundgrube psychologischer Erkenntnis ab, wir stimmen dem bei, da er nur künstlich geschaffene Experimente bietet und eine Nebenform der mannichfaltigen Begleiterscheinun-

gen der Psychiatrie darstellt. Hat aber der Hypnotismus mehrfach wegen seiner auffallenden Erscheinungen zur psychologischen Erörterung angeregt, so ist dies ein Beweis mehr, dass die Psychiatrie der Psychologie nicht entraten darf. Es war öfter bemerkt, dass auch diese jener noch viel danken werde, da sie aus den festgefahrenen Gleisen durch den kräftigen Gegensatz des Krankhaften herauskommen wird (vergl. schliesslich von dem namhaften Gelehrten Meynert die treffliche Sammlung populärwissenschaftlicher Vorträge über den Bau und die Leistungen des Gehirns (Wien, Braumüller 1892) z. B. S. 249, die Vorträge sind populär in demselben Sinne, als wir es erstreben mit unserer Sache und Darstellung, und orientiren am klarsten und knappsten über die in Frage stehenden Gebiete.

Die Physiologie ferner hat, so sehr die Vertiefung der Psychologie durch jene anzuerkennen ist, den Fortschritt derselben gehemmt; wenigstens in Deutschland weiss man nicht recht, welche Stellung die Physiologie einzunehmen hat, die offenbar Mass und Richtung geben kann. Im Auslande, dessen Lobredner wir nur da sind, wo es die Gerechtigkeit erfordert, also z. B. nicht auf dem Gebiete der Theologie, ist die Psychologie weniger einseitig physiologisch als in Deutschland, oder mindestens zugleich ebenso psychologisch. Ein Meister wie Ribot, dem Andere wie Paulhan, Binet zur Seite stehen, weiss oder erstrebt die physiologischen Ergebnisse zu verwerten, ohne in falscher Wissenschaftlichkeit die Psychologie zu kürzen. Ribots Les Maladies de la Personnalité und La volonté, welche — kürzlich auch das erstere — deutsch bei Reimer in Berlin erschienen sind, gleichen Kabinetsstücken physiologischer Psychologie, denen sich Abhandlungen aus seiner und anderen Federn in der Revue Philosophique anreihen. In Deutschland ist man auch hier zu gründlich und umständlich, haftet mit einigen Ausnahmen zu sehr an notwendigen, aber oft kleinlichen Einzeluntersuchungen und brüstet sich wie auf dem Gebiete der Psychiatrie mit rein physiologischen Erörterungen, als ob die Materie wissenschaftlich ist. Das Alles zeigt mehr oder weniger der Vergleich der Inhaltsverzeichnisse und der verzwickten oder klar-einfachen Methode philosophischer bezw. psychologischer Zeitschriften in Deutschland und im Ausland. Auf dem Londoner Kongress für physiologische Psychologie 1892 war man zweifelhaft über den Sinn

dieser Bestrebung; in der einen Auffassung der physiologischen Psychologie als der Psychophysik, wie sie von Fechner begründet ist, verkörperte sich besonders die deutsche Tendenz, in der anderen, die vom Ausland vertreten wurde, die oben erwähnte Ribots. So notwendig die erstere sein mag, hat sie doch ihr Ziel in der zweiten; an einer anderen Stelle kommen wir auf diese Frage zurück, der man mit Recht in besonderen Aufsätzen Beachtung schenkt.

Die Netze der Schwierigkeiten webt man zum Teil selbst, wenn man durch babylonische Begriffsverwirrung die Sache verschleiert; die Grossen machen es vor und die kleinen Geister gefallen sich voll Lust darin. Es wird heute in der Mechanik, Elektrotechnik, Energetik von Dyn, Volt, Ohm, Erg und Megerg geredet und mit Recht, wenn es sich um mathematische Formeln handelt, für die nicht blos eine lange Berechnung, sondern auch eine kurze und straffe Bezeichnung einzustellen ist. Aber zweifelhaft ist die Übertragung in ihrem Recht und Wert, wenn es sich nicht um quantitative Grössen, die sich nicht schnell denken und kurz ausdrücken lassen, handelt, sondern um ein völliges Volapük der Psychologie. bezw. Erkenntniskritik, das Jeder im Kopfe haben muss, wenn er an die Lektüre solcher schwierigen Materien herantritt. (Soeben erschien eine „Einführung“ von Carstanjen in „Avenarius’ biomechanische Grundlegung“, München (Ackermann); am leichtesten orientirt jedoch eine Reihe von Aufsätzen in Viertelj. f wiss. Philos. 1894: Avenarius, Bemerkungen zum Begriffe des Gegenstands der Psychologie). Es mag einfach scheinen, den Begriff der E-Werte, des Systems C, der Principialcoordination zu merken, aber noch einfacher ist’s, statt die Form der Mathematik, deren Gebrauch materiell längst in der Psychologie abgelehnt wurde, zu handhaben, mit wenigen Worten mehr zu reden, wie es der Psychologie als beschreibender Wissenschaft zukommt. Der’s thut, ist ein Grosser, macht sich nichts aus allen Ausstellungen und braucht’s auch nicht, erstrebt präcise, „theoriefreie“ Formulirung und ist ein Meister der Sprachbildung, als welcher er allein Achtung verdient; aber was soll werden, wenn Jeder eine Lullische Magna ars von neuer Terminologie erfindet? Was wir erwähnten, ist ein Typus für vieles, was unerwähnt bleibt [4].

Alle diese Äusserungen von dem Wert einer Anmerkung

sollten hauptsächlich die Schwierigkeiten veranschaulichen, mit denen wir zu kämpfen haben; aus dem Vorigen ergiebt sich, dass wir zum Aufbau der Glaubenspsychologie nicht blos die Psychologie aus den neuesten Forschungen und eigenen Überlegungen unter allerlei Schwierigkeiten zusammenzusetzen, sondern einer an völlig andere Methoden gewöhnten Theologie die Psychologie als Mörtel darzureichen haben.

B. Besonderes.

Obwohl unsere ganze Arbeit nur Einleitung ist und vielleicht wird oder bleibt, wollen wir doch schnell aus dem Bannkreise der Einleitung heraustreten, umsomehr als bereits mancher besonderen Schwierigkeit gedacht war.

In Amerika befassen sich wie ein ausführlicher Bericht von P. Carus in den Philos. Monatsheften 1893 S. 257 darlegt, zwei Zeitschriften, The Monist und The Open Court, deren Inhalt man aus dem Anhange der psychologischen Zeitschriften Deutschlands verfolgen kann, mit dem in Diskussion stehenden Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft, jedoch ist weder die Wissenschaft noch die Religion präcis genug gefasst, und die Grundtendenz ist eine Religionsphilosophie im grossen Stile, in der das gesichertste, reifste und abgeklärteste Wissen der Gegenwart wenn nicht als Religion ausgegeben, so doch als Grundlage derselben angesehen wird; man erstrebt einen positivistischen Monismus, dem man den Namen von Wissenschaft und den Mantel der Religion beilegt, es ist dieselbe Verflüchtigung, die tausend mal wiederkehrt; manch' brauchbarer Splitter fällt dennoch bei dieser Polirarbeit ab, aber der Grund, warum wir diese Zeitschriften hier besonders erwähnen, ist die Thatsache, dass sie der Typus sind von einer Erkenntnisart, die ebenso verbreitet als verkehrt ist. Jede Schwierigkeit ist ein Sandhaufe, mit dem man spielend fertig wird gegen diesen Berg von Vorurteilen, die — „urteilen", bevor sie es sollten und könnten, die — nicht in der Sache, in Hand und Kopf des Schreibers, sondern in der theoretischen und praktischen Lebensanschauung des Lesers liegen. Es sollen durchaus nicht die Theologen, die Frommen ausgeschlossen sein, man ist an Reflexion durch Beruf und Zeitströmung gewöhnt, und diese trübe Reflexion zittert in allen

Geistesbewegungen nach, gleich dem Alkohol, der den ganzen Organismus in steter Spannung hält, dessen Wirkungsart noch nicht völlig erforscht ist, sowenig als die der Reflexion auf das übrige Geistesleben. So wird das „Beste in der Welt“, der Glaube zu Schanden, man kann und will es (beide Worte werden quid pro quo bekanntlich gebraucht) nicht begreifen, dass Glaube nichts weiter und damit freilich genug sei als das gehorsame Vertrauen des Gotteskindes. Die Schwierigkeit ist so besonders und einzigartig, dass sie verdient, um recht hervorzustechen, in besonderem Teile hervorgehoben zu werden. Mancher Primaner und Fux, die eben erst denken gelernt haben, wagen ihrem Herrgott einen Fusstritt in's öde Nichts zu geben, weil sich allerdings Gott nicht beweisen lässt wie der Menschen Thorheit, sondern höchstens durch die geschichtliche Person Christi, wenn dies überhaupt als Beweis gelten darf. Von zwei Drittel — etwaige Übertreibung widerlege jeder Opponent durch eigenen Thaterweis — des Deutschen Volks, für die Eid, Gott, Katechismus, Kirche Hohn und Spott ist, weil sie das Heilige leugnen oder gleichgültig und kaltblütig ausser am Festtage gehen lassen, leidet ein gut Teil, bewusst oder unbewusst, am delirium cognoscendi. Der „christliche Glaube und die menschliche Freiheit“ von einem bekannten Unbekannten (Gotha, Perthes) hat ausführlich in praktischer Weise gezeigt, welche Rolle der Wille bei einer Überzeugung zu spielen pflegt, ohne dass damit Alles auf die Schuld des Willens gebürdet werden soll. Der Ernst der Wissenschaft ist uns hier allein massgebend, möge bald die *δύναμις* der göttlichen Gnade in den Leitungsdrähten der Lebensführungen des Einzelnen und unseres teueren Volks jenen Berg sprengen, der die wahre Erkenntnis freilegt. Sapienti sat est. — Bis dahin unterscheiden wir ein dreifaches Vorurteil in der religiösen Erkenntnis, die Einen mit dem Schlagwort der problematischen Naturen: „Non liquet“, die Andern mit dem Scepticismus: „Ignoramus“, die Dritten mit dem Angstruf nach Objektivität und mit der Bannbulle auf Subjektivismus oder Psychologie. Die Ersten messen die religiöse Erkenntnis mit der gewöhnlichen, ohne zu bedenken, dass das wirkliche Unsichtbare ganz anders erkannt sein will, zumal da auch in der psychischen Spiegelung sich jenes Transscendente anders darstellt. Mag man sonst die erkenntnis-theoretische „Bildertheorie“ zur Erklärung des Erkennens verwerthen,

das Ding des Glaubens kann sich nicht im „Bilde“ reflektiren, sondern höchstens im „Zeichen“. Es giebt nichts Verkehrteres als die Redensart, die in den mannichfachsten bewussten und unbewussten Wendungen wiederkehrt: Man kann Gott nicht sehen, beweisen, begreifen, oder nur „approximativ“, darum ist hier besonders Alles zweifelhaft. Freilich Gott ist ein Geist, und alles Geistige und Geistliche kann nur auf dem Boden der Psychologie, der Geisteskunde verstanden werden. Gegen „Unglauben“, Zweifel, Materialismus, Socialdemokratie ist aber nicht „Herbarts Metaphysik“, nicht „Kants Kriticismus“, die beide viel zu complicirt sind für den denkträgen Durchschnittsmenschen, als Kraut gewachsen, sondern allenfalls kriticistische Metaphysik, d. h. Psychologie. Die Anderen gehen auch von der falschen Voraussetzung aus, als ob man ein Gut, wie es die Religion ist und gibt, mit gewöhnlichem Massstabe messen könne; aber wir werden sehen, dass dies immer ein unmittelbar Gegebenes ist, an das die landläufige Erkenntnis nicht heranreicht, das derselben auch gar nicht bedarf; Gut und Erkenntnis sind von der ersten psychischen Regung an verwandt, aber nicht identisch. Man lasse doch alle Redensarten von „inadäquater“ Erkenntnis des Übersinnlichen, die Kants Kriticismus geradezu in's Gesicht schlagen, eine wissenschaftliche Formel, die übrigens im praktischen Leben mehr wuchert als man denkt. Drittens ist's ein beliebter Vorwurf, den wir uns als verketzerter Märtyrer zum Vorzug auslegen, dass die psychologischen Dogmatiker — so möchten wir genannt sein — Subjektivisten seien [5]. Die Reformation Luthers hat die Aufgabe gestellt, den Glauben psychologisch zu verstehen, statt wie früher und heute im Katholicismus die Geheimnisse en bloc hinzunehmen. Die Frage nach Christus als dem Heile hat sich zugestutzt zur Frage nach dem persönlichen Verhältnis zu Christo, nach der Heilsgewissheit. Wir stehen heute mehr denn je in einer Durchgangsstufe der Halbheit, wo sich das von Luther befreite Ich mit der fides quae creditur auseinanderzusetzen hat; der Glaube ist dadurch nicht zur Phantasie und Einbildung degradirt, sofern ja der Glaube von Aussen, von Gott gewirkt und als solcher in den Erfahrungen erlebt wird. Nil est in intellectu, quod antea senserimus. Dass man in Berkeley-Fichtescher Weise alle Glaubenserfahrungen aus sich heraus-icht und heraussubjectivirt, wird doch Keiner dem Andern zumuten. Unsere

frommen Väter haben die Glaubensdinge gewiss mit denselben Augen gesehen, wie wir. Aber z. B. das Kind, das in seiner ontogenetischen Entwicklung die phylogenetische nach einem bekannten besonders von Herbart betonten Gesetze überspringt („das Kind ein kleiner Morgenländer“, Jean Paul) sieht den Menschen etwa bestehend aus einem kleinen und einem grossen Kreise als Kopf und Leib und je zwei Strichen als Armen und Beinen, allmählich lernt es mehr sehen und besser darstellen, je höher die Kulturstufe ist, auf die es gestellt ist. Das Wahrnehmungsvermögen verfeinert und steigert sich so, und unsere Aufgabe ist's, nicht auf dem kindlich-rohen Standpunkte begrifflicher Metaphysik stehen zu bleiben, sondern denselben zu überspringen, entsprechend der Kulturstufe der Psychologie; wir entdecken mehr des Gesehenen, wir scheiden bewusst und legen durch genauere Wiedergabe Zeugnis ab von dem, was wir genauer sahen. Früher war es das einfache Gegenstandsbewusstsein, das ja noch heute als ein festes Gegebenes besonders für charakterfeste Männer der Praxis einseitig verlockend ist. Gleich dem Kinde und dem kindlichen Volke, das einen Wald durch einen vertikalen und etwa drei Querstriche abmalt, begnügte man sich damit; heute hat sich dies Gegenstandsbewusstsein differencirt, verzweigt, und im Werturteil Ausdruck verschafft; es ändern sich somit auch einzelne Begriffe, aber dies liegt in der Folge der Aufgabe, die nicht willkürlich Menschen sich aus den Fingerspitzen saugen, sondern die durch den Finger dessen vorgezeichnet ist, dess Himmel und Erde, Gedanken und Herzen sind.

Der einzig berechtigte Einwurf gegen den Psychologismus der Dogmatik könnte der einer gewissen Gesetzmässigkeit sein, durch die nicht blos mehr oder weniger Abstumpfung bezw. Verfälschung des Gefühls bei Theologie und Gemeinde eintritt, — wie die Erkenntnis psychischer Gesetzmässigkeit es einmal mit sich bringt, ohne das Glaubensleben gerade fördern zu können, — sondern auch der Umfang der Dogmatik beschränkt wird, da die Psychologie nicht überall folgen könnte. Aber wenn demgegenüber die Neuheit der Betrachtungsweise, die alle Oberflächlichkeit und Schönrederei niederschlägt und auch anhalten wird für jeden, da die wissenschaftliche Darbietung psychologischer Form dem reiferen Alter vorbehalten bleibt, — wenn jene Neuheit nicht Ersatz bietet, so ist's ein unvermeidlicher Schatten,

der neben dem aufgehenden Lichte in dieser unvollkommenen Welt herzugehen pflegt; unsere Pflicht ist's, von Neuem diesen Schatten zu bannen durch genaue Analyse des Gegebenen. Die Einsicht in die Psychologie wird je länger je mehr wachsen und die vorläufige Beschränkung zu einer heilsamen Vertiefung gedeihen lassen, die alle metaphysischen Ursprungsschalen und -qualen des Bösen und dergl. sprengt und abschüttelt. Schliesslich unterschätze man bei diesen Erörterungen nicht die Tatsache, dass die Theologie, die bisher mehr oder weniger geheimnisvoll im Denken der Theologen abgeschlossen war, durch das öffentliche Verfahren unserer Zeit an's Licht gerückt wird; dadurch leidet die Frömmigkeit, die Goethe in der Ehrfurcht erblickte, wenn sie nicht in psychologisch klarer, ausdrücklicher Fassung ausgelegt und an's Herz gelegt wird.

II. Grundfragen.

1. Psychologischer Art.

A. Erkenntnistheorie des Innern.

a. Aufgabe.

Der Kampf erkenntnistheoretischer Meinungen hat sich gelegt, hie und da noch ein Vorpostengefecht einer Doktordissertation oder Privatdocentenabhandlung, oder ein Scharmützel um einen etwas vergessenen Punkt, im Allgemeinen ist Friede geschlossen unter den Bedingungen, die ohngefähr Stumpf, „Psychologie und Erkenntnistheorie", München 1891, Abhdlg. der K. Akademie, schon durch den Titel andeutet, vgl. S. 44. Das Problem der Erkenntnis wird sich aber nicht knechten lassen bei aller Freiheit, die es unter der Herrschaft der Psychologie geniesst; es ist ja das Generalproblem aller Wissenschaft. Wenn es auch mit jenem Anspruch noch nicht hervorgetreten ist, die Frage liegt nicht fern: Woran erkennen wir die psychischen Thatsachen, die Bedingungen und Möglichkeit der Erkenntnis der Aussenwelt? Die Psychologie des Erkennens wird hinübergespielt auf die innere Wahrnehmung, an der so wie so Erkenntnistheorie und Psychologie Anteil haben. Die Frage ist nicht ohne Bedeutung, da eine Menge anderer Fragen hineinspielen. Es handelt sich zunächst um die Alternative zwischen der Darwinschen Schule, zu der unsere schlichte Erfahrung in diesem Punkte sich bekennt, und dem interessanten Artikel des bekannten James im Mind 1884 April: What is an Emotion? Vielleicht ist im Verlaufe dieser Debatte das Verhältnis von Ursache und Wirkung auf das

von Bedingungen und Dingen des Erkennens öfters übertragen; Grund genug, dass wir uns davor hüten [6]. Bekanntlich hat ferner Darwin über den Ausdruck der Gemütsbewegungen gehandelt, nachdem schon Andere, z. B. Herbert Spencer in seinen Principles of Psychology und Piderit diese Frage lebhaft angeregt hatten, und ein neuerer Aufsatz des Mind formulirt gelegentlich jene Frage: Expression is caused by emotion? oder Emotion is caused by the expression? Wir bemerken, dass diese Frage nicht blos das Problem der Affekte angeht, sondern sich verallgemeinern liesse. Die konkret-anschauliche Frage scheint unvermittelt in die Debatte hineinzuplatzen, jedoch die moderne physiologische Psychologie, die einen psycho-physiologischen Parallelismus statuirt, will gerade das Psychische an dem Physiologischen erkennen. Wir glauben uns keiner Gewaltsamkeit schuldig zu machen, wenn wir in die Beleuchtung dieser drastischen Frage eine weitere, und zwar die Hauptfrage rücken. Innerhalb der Psychologie fragt man, ob die psychischen Vorgänge unmittelbar erlebt werden oder etwa ihnen ein von diesem Erlebtwerden entschiedenes Sein zukommt, ob sie „erscheinen" oder doch nur in Einer Weise vor sich gehen, die Seele daher auszuschalten ist. Mit der Bejahung ist die fröhliche Zeit des Idealismus geschildert, die in Bezug auf die Erkenntnis der Aussenwelt mehr und mehr dem Realismus gewichen ist. Wir danken es Locke, dass er die angeborenen Ideen vernichtet hat, wir danken es Hume, dass er die Substantialität des Ich ein für allemal zerstört hat, aber ob damit der Begriff der „Seele" überhaupt, den man doch in der griechischen Bezeichnung des Psychischen noch conventionell gestattet, der Begriff geistiger Energie oder Kraft, das je ne sais quoi, nescio quid des Unbewussten u. s. w. vernichtet ist, das ist noch nicht ausgemacht.

Räumt man also der physiologischen Psychologie einen zu breiten Raum ein, als ob sie erst Erkenntnismittel erschlösse, statt die Ursachen und Bedingungen darzulegen, so ist die Gefahr nahe, dass man die psychologische Erkenntnis auf die Erscheinungen beschränkt, statt diese zu umspannen durch den Rahmen der Seele, die der Träger des „Seins", der Vorgänge ist. Aus dem „operari" soll und muss jenes entschieden werden, ohne dass das „Esse" weiter beschrieben werde; die logische Form einer Hypothese, die zum Verständnis der Zusammenhänge nötig ist

und die Aussenwelt festigt, genügt auch für diesen Fall der einfachen absoluten Position, des Existentialurteils.

Die physiologische Psychologie redet von einem Parallelismus der psychischen und physischen Erscheinungen auch da; wo der Resonanzboden der seelischen Vorgänge im Centralnervensystem nicht local zu finden ist; man meint der Psychologie den festen Grund der Wissenschaft zu sichern, indem man sie solcher Behandlung, die mathematischer Messung und mechanischer Anschauung zugänglich ist, würdigt, aber man vergisst, dass beide Reihen heterogen sind für die Erkenntnis, wenn auch nicht für die Kausalwirkung. Man hat die Eigentümlichkeit einer Nation, Flora aus dem Boden erklärt, den sie bewohnt, aber bei aller Wechselwirkung sind beide Faktoren grundverschieden. Das Instrument ist nicht der Künstler, und das Reibzeug nicht der Reiber der Elektrisirmaschine. Es gilt genau die Grenzen abzustecken, die Physiologie und Psychologie zu scheiden und zu einen, die Unbekanntschaft dieses Parallelismus im Einzelnen und besonders auf höherer Bewusstseinsstufe zuzugestehen; diese ganze Frage wäre einer besonderen Monographie wert (vergl. Revue Philosophique par Ribot 1893, Bd. 35 den betr. Aufsatz von Paulhan). Wir aber werden hiebei nicht blos über die Methode der Glaubenspsychologie gefördert, sondern zugleich fällt ein Vorteil materieller Erkenntnis des Gesammtbildes psychischer Daten ab.

Es ist Thatsache, dass keine sog. Wahrnehmung entsteht ohne den Reiz, welcher Erregungen der subcortikalen Nervencentren bewirkt; ist aber einmal eine psychische Erscheinung Thatsache geworden, so mag die Gehirnwindung und Furchung bei den höchst begabten Wesen noch so tief sein und bei jeder geistigen Erregung eine nutritive Molekularbewegung der Rindencentren vor sich gehen, irgend welche Grundlage der Erkenntnis lässt sich aus dem Materiellen in Bezug auf Urteil und sonstige höhere Funktion nicht entnehmen. Wo der äussere Reiz interjicirt, lokalisirt wird, ist die Physiologie am Platze, aber wo die psychischen Thatsachen fortwirken in ihrer eigenen Domäne, da ist naturgemäss die Physiologie ohne Kraft und die Erscheinungen der letzteren Art sind bei weitem die häufigsten. Reproduktion, Association, „Apperception“ sind durch physiologische Formeln nicht zu verstehen und zu beschreiben. Die im Princip überwundene

Associationspsychologie taucht hie und da wieder auf ohne die Korrektur, die die Aufnahme des Aktivitätsbegriffes mit sich bringt; auch hier ist das Problem auf das Physiologisch-Mechanische transformirt, aber freilich damit die Lösung zurückgeschoben. An die Phrenologie alter und neuer Tage erinnern lebhaft die Auswüchse der modernen physiologischen Psychologie. Comte, und in anderer Weise Fechner, Horwicz und Wundt haben die Physiologie in den Dienst der Psychologie gezogen. Aber es ist doch ein Unterschied, ob man eine quantitative Messung der Psychophysik zum Mittelgliede der Untersuchung nimmt, deren Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit auf psychologischem Boden selbstverständlich im Zusammenhang der übrigen Erscheinungen erprobt wird, oder ob man ein qualitativ psychisches Phänomen bestimmt nach den physiologischen Thatsachen. Es ist anerkennenswert, dass man sich vom Materialismus losgerissen hat, der die seelischen Erscheinungen aus etwaigen chemischen Veränderungen des Gehirns erklärte, aber ein mehr oder weniger formeller Rest, eine feinere erkenntnisartige Sorte von Materialismus ist es, der Wissenschaft mit solchen unbewussten Grundsätzen Glanz zu geben, die noch nicht einmal zur Gesammtanschauung passen.

Was Alles führt ein sehr beachtenswerther Psycholog auf Spannungsgefühle zurück, die subjektiv und relativ an sich erst die Begleit- oder Folgeerscheinung der festzustellenden Thatsache darstellen! Es ist notwendig, die Psychologie, die sich an solcher Elektrotechnik zu verbrennen in Gefahr ist, an den Sinn solcher Ausdrücke zu erinnern. In Elektrotechnik u. dergl. ist es richtig, die vorhandenen Daten mit solchen Begriffen zu messen, aber in der Psychologie kommt durch die Auslösung der Spannung zu Stande, was man als qualitative, subjectlose Thatsache ansetzt. Darnach wird Jeder folgende Ausführung, die von uns be- und mit Zusätzen verschnitten ist, beispielsweise bemessen: Der innere Wille, der richtig getrennt wird von dem ihm entwicklungsmässig nahestehenden, aber doch zu unterscheidenden äussern Willen, besteht 1) aus einer bestimmten Anordnung der Vorstellungen, 2) aus Innervationsempfindungen, nicht in Bezug auf Wahrnehmung der Willensimpulse, sondern in Bezug auf die Erinnerungsreproduktion der peripheren angeregten Bewegungsvorstellung, die sich zusammensetzen aus Muskel-, Gelenk- und Hautempfindungen, also nicht in Bezug auf zukünftige, sondern vergangene reflektorische

oder willkürliche Bewegungen. Man vergisst dabei ganz, dass Physiologie Hilfswissenschaft für die Anfänge psychischen Lebens ist.

Die Tendenz und Gefahr solcher Wissenschaft ist, Alles auf messbare Vorstellungen bezw. Empfindungen zurückzuführen, nicht wie Herbart, der mit Mathematik die vermeintlich allein und schon gegebenen Vorstellungen berechnete, sondern ohne die Bestimmtheit und Klarheit der Übersicht. Jener Tendenz wird die Selbstständigkeit des Willens geopfert, die Selbstherrlichkeit des Ich, das nur dem starren Auge gleicht, ohne einzugreifen, zu ordnen die Komplexe der flüchtigen Erscheinungen, oder, wie Ribot sagt, das nur die Sachlage anerkennt, aber sie nicht schafft; es scheint rationeller, die Kraft in ein lebendiges Ich als in todte Gesetze oder mechanische Association zu setzen. Ribot, der in seinem „Willen“ den Willen als selbstständige Erscheinung leugnet, aber mehr psychologisch als physiologisch deutet, erklärt denselben scharf aus dem Charakter, der doch irgend wie ein Stück oder begrifflicher Ausschnitt der Seele ist. Man kommt nimmer aus dem Bannkreis des Zustandes, der Anlage heraus, wenn man auch das Ergebnis, die „Summe“ verwechselt mit dem Grundriss, Anfang, Sein, in dem die Faktoren figuriren.

In wunderbarer Mischung und wahrheitstreuer Anerkennung wird das Qualitative im Seelenleben nicht geleugnet, aber nicht analysirt und verwertet. Die Physiologie hat jedenfalls ihre Bedeutung nicht nur als vorläufiger Regulator zur Erforschung des inneren Lebens, sondern auch methodologisch, um die psychologischen Anschauungen zu klären, zu bessern, zu vervollkommenen; aber man vergisst bei den fliessenden Grenzen beider Gebiete Ziel und Grundlage, wenn man Psychologie im Allgemeinen durch die Mittel der Physiologie umschreibt und das Geistige erklärt aus räumlich-metaphysischen Vorstellungen auf dem Boden der Empirie. Der Kriticismus Kants, der gegen Rationalismus und Dogmatismus sich wehren sollte, den Lotze in der Ethik mit Erfolg zur Geltung bringt, ist ganz in der Psychologie vergessen; man will ableiten, verlangt Ursprungszeugnisse, wo man doch nur die gegebenen Thatsachen anerkennen, ihre Bedingung und Möglichkeit untersuchen soll. Der psychologische Dogmatismus ist durch Herbart überwunden, der psychologische Rationalismus, der die Physiologie in übertriebener Weise benutzt, ist noch nicht abgethan. Die simple Selbstbeobachtung, die sich im Sprachgebrauch condensirt,

darf man nicht verachten. Zu sagen, dass der Laie nichts von Psychologie verstehe, ist so billig, wie die Behauptung eines modernen Künstlers, der raisonnirt, dass man seine Verkünstelung nicht verstehe. Das eigentliche Motiv angeblicher Wissenschaft führt, wie wir sahen, nicht blos zur Leugnung der psychischen Totalitäten, deren man nicht entraten kann, sondern auch zur Leugnung mehrerer psychischer Grunddaten. Die zwei Fragen nach der Erkenntnismöglichkeit und nach dem Ursprunge derselben in der Seele hängen nicht zufällig, sondern innerlich mit einander zusammen und sind grade deswegen zu trennen. Kaufmann und Unternehmer sind verschiedene Personen, der Eine misst, wiegt, rechnet, und kümmert sich wenig um die Entstehung des Objekts; möchte der Physiolog nicht durch Vermengung seiner Arbeit den Erfolg verkürzen, der so sichtlich in der Beschränkung vor Augen liegt.

Man spricht vom elektrischen Strome, der doch nur eine veraltete Anschauung von einem Fluidum der Kürze der Ausdrucksweise wegen fortsetzt. Man spricht von Spannung, von Polen; es ist Alles allenfalls ein Bild, das Schnelligkeit, Beziehung, Unterschiedenheit ausdrückt. Wir sind fern von Bilderstürmerei und bedürfen der Gleichnisse des Unsichtbaren, das doch offenbar da ist, wenn auch nicht in der Form alter Anschauung, wol aber in einer Gestalt, die die Wissenschaft der Seele zuschreiben soll. Warum sträubt man sich in der Psychologie vor der Annahme derselben, welche immerhin nur den Rahmen und die Fläche bezeichnen mag, innerhalb deren sich das Bild darstellt? Das sich ausziehende Fernrohr bleibt trotz aller Auszüge, was es ist, nicht minder als die Seele trotz aller Äusserungen, die — eine die andere heraussendet. Man redet von Mental Activity vgl. den Aufsatz darüber Mind 1889 Bd. 14, aber noch nicht allgemein principiell genug. Man will die Seelenvermögenstheorie vermeiden durch Vermeidung der Seele und fällt um so tiefer in die Vermögen der Vorstellungen etc. Goethe redete in seiner Weise viel von Spiral- und Vertikaltendenz der Pflanzen, das war ihm Erklärung genug; aber schon Molière in seinem Tartuffe verspottet solche Vermögenstheorie und lässt den Grund solcher Irrungen durchblicken, wenn er Tautologien einmischt. In ihren Irrtümern ist die physiologische Psychologie ein Tautologisiren von Vorstellungen durch Vorstellungen u. s. w. Die Pflanze ist

nicht blos eine begriffliche Zusammenfassung von coordinirten Systemen, sondern eine Realität voll Selbstständigkeit des Organismus. In anderem Zusammenhange ist Viertelj. f. w. Phil. 1892 Bd. 16 S. 193 ff. über „Begriff und Gegenstand" gehandelt; in dem einen Falle liegt der Begriff gleichsam hinter der Realität, in dem andern vor der Realität. Welche erkenntnistheoretischen Grundprincipien man auch in der Logik vertrete, ob formale oder reale, gleichviel, dieser Gegensatz begegnet immer wieder. Für uns ist die Seele nicht blos Begriff, sondern Gegenstand. Wenn es einen psychologischen und logischen Begriff gibt, so bedeutet jener den Gegenstand, den man natürlich immer nur begrifflich erfasst im Begriffsgegenstand, es ist ein Gegenstand, Eigenname; dieser ist die begriffliche Fortbildung einer Einzelwahrnehmung, der Begriffsinhalt, der logisch-sprachlich prädikativen Wert hat. Viele Beispiele bietet die Nationalökonomie, in der häufig die Realitäten ökonomische Gesetze darstellen; aber der Volkswirthschaftler würde sich die Zumuthung verbitten, als ob in den Theorien, Gesetzen der Arbeit, Preisen nur Spinnengewebe von Gedanken vorlägen.

Nur vorbereiten wollten wir eine Frage, die zu lösen der nächste Abschnitt versuchen will; es kam darauf an, die Frage in ihrem Zusammenhang mit anderen schwebenden Fragen klarzustellen, um eine Theorie endgiltig erledigen zu helfen, die von ungemeiner Bedeutung für die Psychologie in jeder Beziehung sein oder werden dürfte. Es könnte wegen der vielen Zusammenhänge der Hauptzusammenhang durchbrochen scheinen, hoffentlich gelingt es, denselben als roten Faden immer wieder herauszufinden

b. Versuch einer Lösung.

Es ist eine eigentümliche Erscheinung der Geschichte der Psychologie, dass man bald dieser bald jener psychischen Erscheinung den besonderen Vorzug einer primären Thatsache gegeben hat, selbst da wo man auch anderen Erscheinungen mehr oder weniger diesen Charakter zuspricht. Verhältnismässig spät wurden das Gefühl und das Urteil in die Reihe ursprünglicher Phänomene eingeordnet, und doch konnten weder die jüngsten noch die älteren bisher einen festen Platz in der Reihe jener behaupten. Ist die Selbstbeobachtung, in der bald das eine bald das andere überwiegen mag, so verschieden? Wir lieben die geschichtliche

Vermitteluug als eine Wahrheit, die man von Hegel lernen und behalten kann und möchten auch den Einseitigkeiten eines Herbart mit dem Primate der Vorstellungen, eines Lotze, Horwicz mit dem der Gefühle, eines Wundt, Höffding mit dem des Willens, und wie sonst die Erscheinungen genannt sind, gerecht werden. In dem unentwickelten Geiste mag das Eine oder Andere embryonal sich noch verpuppen, aber das kann gar nicht die Absicht der Psychologen sein, die Keime als solche zu betrachten, vielmehr die Keime als Ansätze und Ursprünge weiterer gegebener Entwickelung. So starrt immer wieder die zurückgeschobene Frage entgegen: Wie kam jene verschiedene Selbstbeobachtung zu Stande? Wie erklärt sich jene Drei- oder Mehrzahl von ursprünglichen Erscheinungen? Es gilt in einem Postulate die Lösung zu finden, die nicht blos diese Fragen befriedigt, sondern auch tausend andere, die im Bereiche der Psychologie begegnen beim Unbewussten u. s. w. Ob nicht jedes der drei oder vier Phänomene wirklich gleich ursprünglich sein kann? Es setzte dies aber ohne Weiteres entschieden einen Träger voraus, oder wie man die seelische Kraft nennen mag. Ein formal-logisches Band von Geistigkeit verlangt schliesslich einen realen Untergrund; vier Dinge können nur an einem Andern haften, wenn das Zusammensein ihrer Gesetzmässigkeit nicht in Frage gestellt sein soll. Es ist uns natürlich bekannt, dass, was wir sagen, schon oft gesagt und noch öfter als unwissenschaftlich untersagt ist, aber das kann nicht von erneuter Prüfung abhalten, wenn neue Gründe beigebracht werden. Verschiedene Motive mögen Herbart zur Annahme der „Vorstellung“ als einziger Äusserung der Seele bewegt haben, aber sicher auch das, dass er so besser die immerhin metaphysische Voraussetzung der Seele retten könnte; heute vollends, wo wir aus den Kinderschuhen eines falschen Positivismus heraustreten lernten, darf der hypothetische Charakter der Seele nicht stören, wenn alle anderen Erscheinungen und Annahmen dazu drängen. Dabei sind wir uns bewusst, dass die Analogie des Verhältnisses von Ding an sich und Geist und des Verhältnisses von Seele und ihren Erseheinungen zunächst zweifelhaft ist; jedoch wie man in beiden Fällen von Objekt und Subjekt redet, so ist auch die Analogie sowohl im Ganzen wie im Einzelnen in Bezug auf den einen Punkt der Erkenntnis zuzugestehen; irgend welche metaphysischen Voraussetzungen über den

Charakter des Geistes sollen damit nicht gemacht sein, sondern nur das Dasein festgestellt werden. Wie jedoch der aussenweltliche Erkenntnisidealismus durch Beweisgründe kaum zu schlagen ist, so wird allerdings auch hier ein strikter Beweis von gewissen Zu- und Abneigungen abhangen.

Es ist heilsam für die neuere Psychologie, dass man heute jedes Ding ausschaltet, was räumliche Vorstellungen des Psychischen erweckt, was nach Seelenvermögen aussieht. Aber bei aller Heterogenität des Materiellen und Seelischen darf man mit dem Vorbehalt, dies Seelische nur in der einzigen Sprache des Materiellen ausdrücken zu können, einen Schluss wagen auf das Ding an sich der Seele, auf die Aussenwelt im Innern. Nicht das „Was" ergründen wir, sondern wir brauchen zum Verständnis des psychologischen Ganzen das „Dass". Es werden auch heute da, wo man es nicht erwarten sollte, zwei Fragen vermengt, die nach der Existenz bezw. Kausalität und die nach der Substantialität. In der Erkenntnislehre indessen, die zunächst gar nichts mit der letzteren Frage zu schaffen hat, lässt sich der Schein nicht vom Sein, die Erfahrung nicht vom Transscendenten trennen.

Die Schwierigkeit lässt sich lösen innerhalb des normalen und abnormen Geisteslebens. Gegeben sind die „Funktionen", „Phänomene", „Vorkommnisse" (Wundt in seiner „Thierseele"); es gilt das irgendwie dahinterliegende, aber zunächst nicht beweisbare X zur höchsten Wahrscheinlichkeit, zur Annahme als einer Hypothese zu erheben, das die Erscheinungen fördert, bewegt, erhält. Es ist das Gesetz der Erhaltung bezw. Umsetzung der Kraft, das wir auf das Geistige übertragen. Will man sich nun hinter die Heterogeneität des Materiellen und Seelischen verstecken, so ist diese Beweisführung insofern schwach, als wir nur das Materielle formell als Ausgangspunkt der Verständigung wählen; es fällt ohne diesen die ganze Psychologie hin, in der jene Kausalgesetze nur dann corrigirt werden dürfen, wenn die inneren Erfahrungen nicht mit den Gesetzen harmoniren. In der That macht sich gelegentlich und häufig die gesammte Psychologie der etwaigen Unwissenschaftlichkeit schuldig, indem Keiner des Begriffs der psychischen Thätigkeit, Kraft entbehren kann; unbewusst schlüpft dergleichen mit gewisser Ironie dem Psychologen da in die Darstellung, wo er die Seele mundtot machen will; man erinnere sich auch der mentalen Inexistenz Brentanos, Psychol. S. 115, des Subjekt-

Objekts Hamiltons, man spricht von einer geistigen Energie, von einem Wachstum des Innern; es ist ein billiges Spiel, dies auf die Erscheinungen zu beziehen statt auf das, was erscheint in den Erscheinungen. Ein unverdächtiger Zeuge wie Ribot, „der Wille“ S. 25 (Deutsche Ausgabe) constatirt eine Wesensähnlichkeit, Affinität der Anpassung, in Folge deren eine Wahl des Willens möglich sei. Immer kommt man zu einer Totalität, Einheit, die nicht erst psychologisch als Abstraktgespinnst gewoben wird, sondern die psychisch schon da ist. Jedes „Motiv“ der Handlung, das „Herz“, aus dem die psychischen Erscheinungen ausströmen, wird vernichtet wie überhaupt die psychologische Terminologie der Ethik sammt ihrer Auslegung ohne die Seele; auf dies Ding an sich führt Alles, und nur die fortwährende Verwechslung und das Ineinanderschillern von Vorstellung als Vorstellendes und Vorgestelltes etc., worauf man getrost jede beliebige psychologische Ausführung ansehen kann, täuschen über den Thatbestand. Man treibt heute mit den Atomen und Molekülen häufig in der Naturwissenschaft ein missverständliches Spiel, als ob diese mehr, denn hypothetische Grössen bezw. Kleinheiten wären, die jedenfalls irgend eine Wirklichkeit darstellen, ohne dass man sie mit den Atomen decken könnte; wir nehmen die Seele, den Geist nur in Anspruch, um die Existenz festzulegen, und lassen die Umkleidung der substantiellen Form für das Nachdenken eines Jeden frei. Das chemische Laboratorium vermag bei aller peinlichen Analyse und feinen Darstellung nie Leben zu erzeugen, weil man hinter jenes X kaum kommen wird. Die Physiologie stützt unsere Ansicht, statt sie zu vernichten. Thatsache ist, dass die Funktionen in dem Hirnmantel mit dem Sitz des Bewusstseins (zur weiteren Orientirung verweisen wir etwa auf das bereits citirte Buch von Meynert, über das Gehirn S. 85 ff.) andere sind als die in dem Hirnkern, und wiederum in einzelnen Centren desselben eine verschiedene. Ist nicht die Einheit des Bewusstseins verständlich, annehmbar, wenn dieselbe Geisteskraft auf den verschiedenen Klaviaturen verschieden klingt, statt dass verschiedene „Vorkommnisse“ in den verschiedenen Hirnregionen auftreten? Es ist eine elektrische Kraft, die wärmt, leuchtet, chemisch scheidet, Apparate bewegt je nach den Unterlagen, auf denen sie arbeitet; so ist die Geisteskraft mannichfach thätig in verschiedenen Erscheinungen, sie selbst wächst, veredelt je nach der Übung oder Vernachlässigung der

edleren Teile. Ehe die Nerven in Bewegung reagiren, so ist, den pyschisch-physiologischen Parallelismus vorausgesetzt, immer eine Kraft in den Nerven latent, die auf einen Reiz antwortet.

Die Geschichtswissenschaft begnügte sich früher mit den Haupt- und Staatsaktionen, während sie, wenn sie sich überhaupt dazu aufraffte, die Kulturverhältnisse in einem Alles durch einander werfenden Schwanzkapitel abthat; heute sieht man in politischen Thaten und Schicksalen nur Blüte und Früchte des Gesammtlebens einer Nation; ihr Organismus ist von realer Bedeutung, spukt nicht blos in dem Kopfe des geschichtsconstruirenden Gelehrten. In der Nationalökonomie kann man die Theorien besonders eines A. Smith, dessen philosophische Neigungen eine Übertragung erleichtern könnten, die Kapitel über Produktion, Arbeit leicht in's Psychologische übersetzen: es muss doch ein Gut dasein, das verwertet wird, ein Ganzes, aus dem das Einzelne sich ergibt; psychologisch ist dies die Seele. In der Medicin ist nach der Herrschaft der funktionellen Theorie über das Wesen der Krankheit ein partieller Sieg der für überwunden gehaltenen ontologischen Theorie der Infektionskrankheiten gesichert, die in der mikroskopischen Nachweisung von Infektionsorganismen, ihrer künstlichen Züchtung und Übertragung ihren Ursprung hat. Die Medicin überhaupt, insbesondere die Physiologie ist heute beschäftigt, statt der zerschlagenen „Lebenskraft“ von Joh. Müller einen Neovitalismus einzuführen, wobei wir an Virchow's Cellularpathologie, an Namen wie Bunge, Rindfleisch, Hamann erinnern (cfr. Wundt's Abschnitt über die Biologie in seiner Logik, der allerdings nur kurz orientirt, nicht für uns spricht). Wie das Entwicklungsgesetz auf allen Lebensgebieten zum Durchbruch und Ausdruck kommt (freilich wohl nicht im durchgehenden einheitlichen Querschnitt der ganzen Natur zu erkennen ist), so ist es nicht anstössig, von der Physiologie ein Schema der psychologischen Erkenntnis zu entlehnen. Um es physiologisch kurz anzudeuten, die Seele ist die Lebenskraft, die den Lebensstoff des Gehirns durchzuckt und durchströmt und so psychische Erscheinungen hervorbringt, deren weitere Gesetzmässigkeiten häufig nicht besonders „seelischer“, sondern geistiger Art sein mögen (s. über den Unterschied gleich unten). Wie das Blut in sterbenden Lebewesen Bewegungen nachwirken lässt, so in der ruhenden Seele ein Nachhall ihrer Wirksamkeit z. B. in reflektorischen Bewegungen durch

die Centralnervensysteme. Das sind keine eigentlichen „seelischen“ „psychischen“ Lebenserscheinungen, sondern nur Nachwirkungen, hervorgebracht durch das Zusammensein mit somatischen Einflüssen. Wir haben zur Psychologie das Vertrauen, dass sie sich nach nüchterner Überlegung auf ihre eigenen Bedürfnisse besinnt und ein Theorem nicht aus vermeintlicher Wissenschaftlichkeit verschmäht, die in den Augen des unbefangenen Laien nur Gegenstand des Spotts ist; die Philosophie hat genug von dieser Verachtung erfahren und sollte endlich dem naiven ungekünstelten Sprachgebrauch und sonstigen Lebensthatsachen Rechnung tragen.

Auch die Psychiatrie spricht energisch für uns, wenn man ihr nur erst einmal die psychologische Zunge löst. Warum leisten dieselben Vorstellungen, Gefühl u. s. w. vorher Normales, während dies nachher zum Abnormen umschlägt? Liegt die Kraft in den Vorstellungen und Gefühlen, so ist dieser psychiatrische Umschlag des Cognitiven und Affektiven einfach unerklärlich. Man könnte sagen, dass die Associationsfasern sich verwirrt haben und dadurch das krause Durcheinander der Wahnvorstellung entsteht, und vielleicht besteht die mögliche Heilung in der allmählichen Isolirung der Associations- bezw. bei Hallucinationen der Projektionsfasern; aber man versteht in diesen allereinfachsten Fällen noch immer nicht die vielen Begleiterscheinungen etwa beim hysterischen Irresein; wir werden zur Voraussetzung der Seele gedrängt, deren Kranksein auch die Krankheit der Erscheinungsformen mit sich bringt. Die psychisch-mechanischen Gesetze der Association, Produktion functioniren häufig im Allgemeinen richtig, weil die Übung und Wiederholung feste Bahnen geschaffen hat, aber es fehlt am klaren, überschauenden Urteile; das ist Alles schlechterdings unverständlich ohne die Seele, die wir postuliren.

Ohne diese bleibt die Thatsache des Doppelich, des Genies, des Gemüts u. s. w. ein Rätsel, das wir freilich auch nur wegen seiner Eigenart auf indirektem Beweiswege lösen. Wie das Dasein der realen Aussenwelt nur durch die Einordnung der Reizwirkungen in die gesammten sonstigen Wahrnehmungen dargelegt werden kann, so gibt's für die transscendente Aussenwelt der Seele nur diesen Beweis. Wenn man z. B. das Genie logisch später als die Erscheinungen setzt, in der Gestalt eines Sammelbegriffs, so kommt man nicht zur Befriedigung; Brentano, der dies versucht in einem Vortrage über das Genie 1892, schildert S. 33 den Boden,

der vermöge seiner Vorzüglichkeit nach den gewöhnlichen psychischen Gesetzen besonders fruchtbar sich erweist, als einen besonderen; wir wollen auch ja nicht eine „Eingebung eines höheren Geistes", sondern eine Rechtfertigung des Bodens, auf dem unser geistiges Leben gedeiht, vergl. im Übrigen in Hirschs „Genie und Entartung" den zweiten und dritten Aufsatz Berlin (Coblentz) 1894.

Wir haben von Meistern wie Brentano und Lotze gelernt, das Gute zuweilen auch im Alten zu finden; so scheuen wir uns nicht, zur „Grundkraft" des alten Wolff zurückzugreifen im Gegensatz zu Kant, der die „Seele" aus erkenntniskritischen Bedenken meinte entseelen zu müssen, indem er sie zur regulativen Idee, aber nicht zum realen Seinsgrund der einzelnen Seelenkräfte stempelte; wir kommen wie in der Erkenntnistheorie, so in der psychischen Erkenntnistheorie zu dem früher verschrieenen Realismus zurück, der eine Seele zugibt. — Seele, sprachlich wahrscheinlich verwandt mit mhdeutsch sê, ist zunächst nichts als das agens, empfängt jedoch bei der einzigartigen Einheit des Bewusstseins einen reicheren Begriffsinhalt von den verwandten Begriffen des Geistes und Ichs. Seele bezeichnet im weiteren Sprachgebrauch den Stoff, die Form, aus der die geistigen Erscheinungen im Gegensatz zu den materiellen bestehen, und dies ist eben die Bewegung; der Geist, der ursprünglich das Unsichtbare, Nichtmaterielle angibt, spielt oft in den gemeinen Sinn der Seele als einer Kraft über und ist ebenso häufig mit Ichbestandteilen der Persönlichkeit durchwoben. Die erstere Bedeutung des Geistes differencirt sich in das Geistige und Geistliche; für den platten Menschenverstand ist das letztere eine Art vierter Dimension, für den „Frommen" eine qualitative Bestimmtheit, zu der sich das Geistige entwickelt. Vom heiligen Geiste — statt von Seele (vergl. Weltseele) oder gar von Herz Gottes oder Christi — redet man wohl, um besonders die Immaterialität auszudrücken. Ebenso ist's die erste Bedeutung der Seele, die veranlasst, die Frömmigkeit gerade auf diese zurückzuführen (das Weitere darüber in der Biblischen Psychologie). Es sei noch erinnert, dass man dem Tiere eine Seele, nicht aber einen Geist zuschreibt, der eben das Amechanische wiedergibt (vergl. die bekannten Aufsätze von Hildebrand im Grimm'schen Wörterbuch über „Geist" und „Gemüt" in sprachgeschichtlicher Beziehung). Das Ich selbst, von dem wir unten reden, wird zur Seele hinzugethan, und diese Vermengung scheint erst den

Widerspruch und das Missverständnis der Wissenschaft zu wecken und zu fördern.

So spiegelt der Wille das „Wesen" des gesammten geistigen Organismus, aber der Einfluss des Willens auf die Überzeugung ist unerklärlich, wenn die einzelnen Thatsachen vereinzelt bleiben. Zum Willen gehört unmittelbar eine Vorstellung als Objekt der Bewegung. Das Gefühl gibt von alledem ein „Bewusstsein"; wir nehmen die Beispiele zufällig, wie sie sich aufdrängen. Das Gefühl ist a simply sensibility of consciousness, consciousness in its simplest expression, but consciousness as present, oder es ist a reference to self d. h. simply the conscious area, the inner aspect belonging to my organism. Man versteht unter Voraussetzung der Seele erst, wie das Gefühl bezw. die Gefühlsbetonung mit der Vorstellung eins bilden kann, wie sich das Gefühl abstumpfen, die Vorstellung vergessen lässt und doch wieder an die Schwelle des Bewusstseins hervorbricht. Das Traumgebilde, das selbstthätig combinirt, phantasirt in einem Teil des Bewusstseins, was der Tag oder die Vergangenheit eintrugen, die Einheit des Bewusstseins wird erst anschaulich, wenn nicht blos Gesetzmässigkeiten gewoben, sondern auch die Fäden, ihre Bedingung und Form in Betracht gezogen werden. — Der Wille öffnet auch in der knospenden Form, die sich sogleich zur Blüthe weiterer Wollungen erschliesst, erst die Nervenbahn, das Urteil gibt Rechenschaft von dem Vorgang, der sich abgespielt hat, und es ist recht, dass man die Lebenserscheinung des Willens in so nahe Beziehung zum Urteil rückt, ist doch dies nur die gleichsam convexe Seite zur concaven Anschauung des Willens; aber das Alles hat nur Sinn, wenn Eine Seele das Ganze bewegt, trägt, bewahrt.

Diese Darlegung will nicht blos eigensinnig eine neue Seele einführen, sondern zugleich den Zusammenhang des ganzen psychischen Gebildes erklären, veranschaulichen, verdeutlichen. Die drei bezw. vier psychischen Grundthatsachen sind sonach die centrifugalen motorischen Organe des Innern; aber wie auf dem Gebiete der Wahrnehmnng die motorischen Leitungen auch die sensiblen werden, so sind jene Grundthatsachen auch die centripetalen Organe, die Fühlhörner, durch die die reale Aussenwelt mit dem Innern in Verbindung und Zusammenhang steht, durch die eine Einwirkung und Veränderung des Innern möglich ist.

Diese reale Aussenwelt kann nur in den sinnlichen Formen des Idealismus ergriffen und begriffen werden; so kann auch die innere transscendente Aussenwelt, wie wir die „Seele“ nennen könnten nur in den sog. psychischen Thatsachen erfasst werden, „irgend welche Zutat eines Unbewussten“, das dazu käme, wollen wir gar nicht einführen. Eine Möglichkeit, die Seele zu bearbeiten, zu heben, zu verändern ist daher nur in jenen Grundthatsachen für uns gegeben; dafür spricht auch der krankhafte Zustand der Suggestion. — Gott, der unsere Seele berührt, bedient sich wol meist der causae efficientes der psychischen Erscheinungen, um seine Ziele und Wunder der Heiligung zu erreichen. Dennoch scheint ausser diesem zunächst einzigen Wege für die Wiedergeburt, der unio mystica, wenigstens als Postulat noch der des Intuitiven, Unbewussten, Unmittelbaren, der Seele denkbar und möglich. Jeder Weg, der die Brücken der psychischen Formen nicht passirt, geht in die Luft und führt früher oder später zu ungesunden Zuständen, die der evangelische Christ in nüchterner Überlegung zu meiden hat. Die mannichfachen Lebensführungen äusserer Art reflektiren sich im Innern. Dass sie durchschlagen, im rechten Augenblicke psychischer Disposition eintreffen, die affektiven Grundthatsachen wirksam sich gestalten, es ist eine staunenswerte Fülle von Mühe und Arbeit, die dadurch unseres Gottes Gnade mit uns hat. Aber bei alledem scheint die Erfahrung, die nichts von den Mitteln und Wegen weiss, die Annahme zu berechtigen, dass Gott auch ohne diese psychischen Formen Eingang findet in das Reservoir unserer Seele, deren communicirenden Röhren mitgeteilt wird, was — wie sollen wir sagen? — im Ganzen gewirkt wurde mit, in und unter dem Anderen.

Wenn zunächst die psychologische Schulpolitik allein sich geltend machte, so soll nicht verheimlicht werden, dass jene Erörterungen, wie dies zu vermuten war, im theologischen Interesse unternommen wurden, das hoffentlich zunächst unparteiisch zurückgetreten ist.

B. Systematik der psychischen Phänomene.

a. Die Gesammtphänomene.

Der psychologische Ort des Glaubens kann nur fixirt werden auf der Karte des psychischen Erdteils, nicht wie man gemeint

hat und vielleicht noch meint, des logischen, räumlichen, metaphysischen; jene Karte setzt ein Kartennetz voraus, das wenn es noch nicht oder nicht genügend ausgezeichnet ist, eines besonderen Versuches bedarf, um in dies Gebilde die einzelnen Gestaltungen und fliessenden Erscheinungen einzutragen, nach ihrem Lagenverhältnis den Glauben zu bestimmen und die Schnittpunkte der psychologischen Längs- und Breitengrade, insbesondere auch seine Beziehungen zum Äquator des Gefühls, anzugeben. Ohne Bild geredet, es ist nicht leicht und selbstverständlich, die Elemente psychischer Thätigkeit zu erkennen und in ihnen das sich entfaltende punctum saliens des Glaubens. Es wäre unrichtig, eine Einteilung zu verschmähen, weil sie eine Koncentration des Einzelnen ist, die auch wieder dies in helleres Licht rückt; der Zusammenhang des Ganzen trägt eine gewisse Bürgschaft der Wahrheit für das Einzelne und umgekehrt; eine einfache Klassification ist an sich ein Zeugnis für die Richtigkeit und ein Gradmesser fortgeschrittener Erkenntnis und Stoffbeherrschung; es kommt auch materiell viel darauf an, unter welchen Kategorien das Einzelne subsumirt und traktirt wird.

Überblicken wir die Versuche der Klassifikation, die z. B. Brentano [7] in seiner „Psychologie vom empirischen Standpunkte“ S. 233 ff. verzeichnet, so fragt sich zunächst, was zu klassificiren ist. Die Einen reden von Elementen, wobei es immer noch zweifelhaft bleibt, ob es die psychischen sind von Anbeginn geistigen Lebens, die bei den Veränderungen durch die Entwicklung sehr modificirt werden oder die (psycho)logischen, die man jedoch nicht wie chemische Totalitäten in ihre Bestandteile auflösen kann, ohne die Imponderabilien des aktiven X zu unterschlagen. So ist die Gefahr nicht immer vermieden, dass man Elemente und Zustände trotz ausdrücklicher Unterscheidung verwechselt, Vorstellung z. B. ist Thätigkeit wie Resultat mit Anderem durchwoben. Die Hilfsbegriffe der Atome und Moleküle sind, auch wenn ihnen etwas Wirkliches entspricht, doch nur hypothetische Konstruktionen, die freilich häufig als baare Münze genommen werden; ähnlich hält man die Elemente im zweiten Sinn für „Realitäten“, was sie nicht sind und sein wollen. Die Anderen reden von Thätigkeit, aber weder die Vorstellung soll thätig sein, was auch wohl nicht der Fall ist, noch die

Seele durch die Vorstellung, wovor man sich verwahrt; die Ausdrucksweise ist nicht gleichgiltig und documentirt die Schwierigkeiten, die als Principienfragen an der Schwelle der Psychologie liegen. Um möglichst allen gerecht zu werden, reden wir von elementaren Zuständen, die alle, ehe sie zu Elementen vertrocknen, einen frischen Zustand darstellten; auf jene lässt sich die mannichfaltige Thätigkeit der Seele, von der man freilich nur heimlich unter wenigen Freunden reden darf, also auf elementare, ursprüngliche (nicht zu verwechseln mit einfachen) Zustände zurückführen, ohne weiter zu sorgen, dass ein Entwicklungselement der Seele übersehen sei. Eine empirische Psychologie hat sich an dem Durchschnitte der zur Zeit vorhandenen Thatsachen zu halten, die allenfalls Licht der Erklärung von den Ursprüngen her empfangen mögen.

In der eben erwähnten Psychologie Brentanos, die grundstürzend für Psychologie und Logik werden soll und gewiss auch wird, sind unterschieden Vorstellen, Urteilen und Gemütsthätigkeit, unter der die ganze Skala des Liebens, Hassens, Strebens, Fühlens verstanden ist. Neben dem Vorstellen hat Brentano somit das Urteil als selbständige, ursprüngliche Thätigkeit eingeschoben, dagegen Fühlen und Wollen (Streben) zu einer verschmolzen. Wir können nicht auf die Erwiderungen eingehen, die man der revolutionären Einteilung der Thatsachen des Seelenlebens entgegengebracht hat. Soviel aber scheint sicher, dass das Urteil als elementare selbstständige psychisch auf Vorstellen nicht zurückführbare Thätigkeit anzuerkennen ist. Lotze hat wie so oft durch einzelne geniale Bemerkungen, hier durch die Definition des Urteils den Weg gewiesen, der in dieser Beziehung zur Autokratie des Urteils neben dem Vorstellen führen muss, ohne dass dies Lotze ausdrücklich gefordert hätte. Da wo das Urteil knospenartig hervorbricht und in ungeschiedener Einheit noch Subject und Prädikat umschliesst, ist es doch als solche Begleiterscheinung jeder Wahrnehmung und Vorstellung schon etwas Anderes als die letzteren selbst. Um es sogleich hier zu sagen, das Urteil ist für uns das Korrelat zum Bewusstsein etwa wie bei G. Teichmüller, das Mittel, um das Object zu bewusster, klarer Deutlichkeit aus dem Stadium blosser innerer Wahrnehmung zu erheben und mitzuteilen.

So entschieden wir für Brentano mit Anderen in der Ein-

führung des Urteils als selbstständigen Zustandes eintreten, so entschieden lehnen wir die Ausmerzung des Gefühls im Allgemeinen ab. Wir sehen, dass das Gefühl biologisch der Indikator des Durchgangs einer Vorstellung durch die Nervenzellen ist, und so erklärt sich die Allgegenwart des Gefühls und grade so auch die Thatsache, dass es früher so lange und jetzt wieder von Brentano übersehen wird; das Naheliegende und Notwendige wird am ehesten nicht beachtet. Der Wille aber wird von Brentano in zu bedenkliche Nähe mit „dem Guten“ gebracht, wie die Vorstellung mit dem „Schönen“ verflochten sein soll; die Symmetrie der Trias des „Schönen, Wahren und Guten“, die ihn trotz der Abneigung gegen andere veraltete Formen jener Harmonie geheimnisvoll in den Bann des Zaubers zieht, blattete das Edelwild seiner geistreich-idealen Gedanken. Wir unsererseits möchten schon hier gegenüber allerlei Verflüchtigung des Willens, die in Folge seiner Eigenart von Kraftwirkung erklärlich ist, dessen diktatorisch-motorische Bestimmtheit wahren. Nur darum wird der Wille so häufig in seiner souveränen oder wenigstens souzeränen Selbstherrlichkeit geleugnet, weil er in seinen merklichen Haupterscheinungen das psychische Ergebnis der auf- und abwogenden Thatsachen bisheriger Entwicklung ist, ohne freilich darin aufzugehen. Sonne, Boden, Witterung, Pflege, ergeben allen Kausalregeln zum Trotz eine Pflanze, die etwas Anderes ist als alles drei zusammen.

Ein Dichter vom Rang und Namen Goethes hat ferner praktisch-poetisch in seinem Lebenswerke, dem Faust, den Genuss als das gefeiert, was des Lebens Born und Bach erfüllt: der Kern der That ist der Genuss. Das diene zum Ausgangspunkt weiterer eigener Negationen bezw. Positionen, deren Ausführung wir gerade nur soweit gestatten, als sie dem vorliegenden Zwecke und seiner Begründung entsprechen. Die gewissenhaften Untersuchungen Dörings in seiner „philosophischen Güterlehre“ bieten genug Beiträge zu Gunsten unserer bescheidenen, aber entschiedenen Umsturzideen. Ohne Anmassung und doch mit einer für uns massgeblichen Überzeugung eigener Erfahrungen und Beobachtungen rücken wir das Ziel der Erörterung psychologisch-didaktisch an den Anfang, den Lesern zum Vorteile allgemeiner Orientirung, uns selbst zum Schaden durch das Vorurteil des verblüffenden Neuen. Neben Vorstellen und Urteilen, Fühlen

und Wollen setzen wir den psychischen Zustand, der vorläufig mit dem Begriffe des Genusses genügend bezeichnet sein mag. In Spencers einfaches, jedoch ziemlich leeres Schema der cognitiven und affektiven Zustände kann eingetragen werden

unter Rubrik I: Vorstellen und Urteilen,
unter Rubrik II: Geniessen und Wollen;

aber in Sonderstellung, von der wir unten reden, über allen Erscheinungen schwebt das Gefühl, Licht und damit Bedingung zum Dasein und zur Entwicklung von Eigenart überallhin spendend; vielleicht wird der Genuss noch deutlicher, wenn wir ihm in der Sphäre des Affektiven die umfassende und klärende Bedeutung des Urteils geben. Gemäss unserer Vorliebe und Gepflogenheit, nach den Motiven bedeutender Denker zu forschen, finden wir nun auch die eigentlichen Gründe Brentanos, Fühlen und Wollen durch den einzigen Zustand gefühlsmässigen „Anerkennens" und willensmässigen „Verabscheuens" zu ersetzen, nämlich in der Abneigung, das Gefühl in der traditionell hohen Rolle, die dem Genusse zukommt, von dem Willen zu trennen und wiederum diesen aus einem gewöhnlichen Gefühle abzuleiten. Jene Rubricirung mag im Bilde deutlicher sein: will man mit Meynert, Vorträge über das Gehirn S. 204 ausdrücklich das geistige Leben statt mit der beliebten elektrischen Batterie, in der etwa der überspringende Funke des Gefühls auch in der für Elektricität erst neuerdings entdeckten Fernwirkung und in einer Art von Kraftübertragung auftreten könnte, lieber mit einem Staate vergleichen, so ist für uns das Gefühl der Minister, der sich immer plagen muss, der Wille der König, der nie Zeit hat müde zu sein, das Urteil das immer raisonnirende Parlament, die Vorstellung der Reichsbote, der Genuss — der nervus rerum fehlt noch — die Steuer.

Die Reizbarkeit ist die allgemeine Eigenschaft der organischen Substanz; die Fähigkeit der Reaktion gegen äussere Einflüsse differencirt sich des Weiteren in Empfindung und Bewegung, der Reflex ist der eigentliche Typus der Reaktion. Die Empfindung steigert sich ihrerseits zur Wahrnehmung; unter der ersteren hat man bisher nur die erkenntnismässige Seite verstanden, aber mit ebensoviel Recht darf die affektive Seite eine Stelle in der Fortentwicklung der Empfindung bezw. in deren Schichten selbst beanspruchen, und so hier wenigstens der Weg dem

Genusse gebahnt werden, dessen primäre Thätigkeit sich streng abhebt von ähnlichen psychischen Gebilden. Es ist unrichtig, die fünf bezw. sechs sog. Sinne als rein erkenntnismässige oder gefühlsmässige gleichzusetzen; die ausländischen Sprachen deuten auf eine Unterscheidung durch die Mannichfaltigkeit der betreffenden Terminologie: sense, sensibility, sensation, wodurch doch nicht blos etwa Objekt, Prädikat und Subjekt bezeichnet werden. Vielmehr hat man die Trennung der sog. objektiven Sinne von den subjektiven, die man teilweise auch die chemischen nennt, zu verfolgen. Geruch und Geschmack haben zunächst eine andere Tendenz als die der Erkenntnis, wenn auch bei der Einheit des Ausgangs und Zusammenhangs jene zwei in der Indifferenz ihrer niedrigen Rangordnung zu erkenntnismässigen Funktionen überspringen können, wie dies bei den anderen Sinnen in umgekehrter Weise möglich ist. Geruch und Geschmack greifen jedoch am tiefsten in die Lebensbedingungen ein, während etwa der Tastsinn doch nur durch die Unbestimmtheit und Vielseitigkeit der Verflechtungen, weniger durch charakterisirte Gefühlsbetonung eng mit dem Gemeingefühl verknüpft wird; daher ist der Geschmack das Gefühl schlechthin, der Geruch wohl nur wegen seiner qualitativen Bestimmtheit von jener Bezeichnung ausgeschlossen. Der Geschmack ist insbesondere als der umfassendere, feinere und drastischere zur Übertragung auf höhere Zustände des Genusses geeignet. Dagegen liegt das vorstellungsartige Nützliche zunächst nicht in der Linie des genussartigen Angenehmen, ist nur durch die Tendenz des Zwecks verbunden mit diesem, oder der Genuss liegt zwischen zwei Polen, dem sog. objektiven des Nützlichen und dem Subjektiven des Angenehmen. Die Association von Motiv (des Angenehmen) und Zweck (des Nützlichen) weckt leicht das Eine oder Andere.

Man mag die erkenntnismässigen und affektiven genussmässigen Sinneswahrnehmungen immerhin zusammenstellen, aber die darauf sich gründenden Funktionen nicht verwechseln, wenn sie kreuzweise sich verzweigen. Die Psychophysik, Statik und Mechanik des Genusses ist, soweit sie nicht jene zwei Sinnesarten berührt, noch Aufgabe des psychologischen Laboratoriums; wir sind überzeugt, dass aus solchen Untersuchungen interessante

Aufschlüsse herausspringen, deren Richtung wir nicht weiter andeuten können und brauchen.

Die Beobachtungen Democrits über die Eigenschaften der Dinge, die Lockesche Scheidung von primären und secundären Qualitäten, die, wie man auch darüber denke, doch ihre Bedeutung hat, enthalten den Wink, den Genuss, der nur, weil er dem Erkennen und Fühlen, ja unseren gesammten Lebensbedingungen so nahe liegt, in seiner Einzigartigkeit übersehen werden konnte, — diesen Genuss nicht zu vermengen mit anderen wesentlichen Erscheinungen. Wenn man ferner mathematische (Ausdehnung, Gestalt, Grösse), mechanische (Schwere, Härte, Undurchdringlichkeit) von den sinnlichen Qualitäten (besonders Geschmack und Geruch, aber auch Farbe und Tastqualitäten beim Berühren der Gegenstände) in der Fortbildung jener Lockeschen Theorie absondert, so kommt man auf verschiedenen Wegen immer wieder zu der psychologischen Theorie, dass neben dem Erkennen dem Genuss eine selbstständige Stellung gebührt. Der Genuss ist das eigentlich Qualitative, Subjektiv-(objektive), das Aktive oder Spontane im Gegensatz zum Quantitativen, rein Objektiven, Passiven oder Receptiven der Erkenntnis (vergl. auch Fechners aktive und receptive Farben); natürlich sind diese relativen Begriffe auch relativ zu nehmen und nicht zu pressen. Erkenntnis und Genuss sind zwei einander ergänzende Gegensätze, in denen bald das Gefühl bald die Vorstellung Begleiterscheinung bezw. Objekt oder überwiegendes Moment bezw. Subjekt ist. Daher convergiren wie im Anfang, so auch besonders auf höheren Stufen Erkennen und Genuss; man kann gradezu mit dem Auge essen, und das Schöne stellt ein Ineinander von Erkenntnis und Genuss dar, sofern es jederzeit auf irgend welcher erkenntnismässigen Anschauung beruht, deren Wert wir geniessen, ohne dass damit der Genuss zu etwas Komplicirten auswüchse oder ausdörrte.

Die Unmittelbarkeit des Genusses als psychischer Thatsache kann kaum anders als indirekt bewiesen werden, da die Erfahrung selbst nur beschrieben werden kann; dieser indirekte Beweis ist für das Verhältnis von Genuss und Erkenntnis ziemlich einfach; es kommt darauf an, die übrigen disjunktiven Glieder auszuschalten, von denen sich der Wille von selbst ausschliesst, und Vorstellen und Urteilen im Vorigen ausgeschlossen

wurden; ist der Genuss weder das eine noch das andere, so erhellt die Heterogeneität desselben; eine complexe Erscheinung müsste doch mehr oder weniger sich auf dies oder jenes zurückführen lassen. Am schwierigsten ist jener Nachweis wegen der nahen Verwandtschaft in Bezug auf Genuss und Gefühl; es kostete vor hundert Jahren Anstrengung, das Gefühl vom Vorstellen und Begehren zu trennen; es wird die Trennung des Gefühls vom Genusse noch schwieriger, sofern man denselben nicht sorgfältig analysirt und separirt, und der alten Gewohnheit der Verwechslung im Verlaufe der Konsequenzen verfällt.

Ist der Genuss nicht ein gesteigertes oder sonstwie modificirtes Gefühl? Ist's richtig, wie es allgemein geschieht, den Genuss in das Gefühl hineinzuschieben und ihn so seiner Selbstständigkeit zu entheben? Wir leiden bei solchen fragenden Einwürfen unter der bisherigen Methode, deren Mängel auch die an sich richtige Erkenntnis nicht wett machte; bekanntlich wird nämlich das Gefühl mehr oder weniger rein logisch, statt principiell im Zusammensein mit den gefühlsbetonten Erscheinungen beobachtet, das nur dürftig nachzuhinken pflegt (s. unten im Abschnitt über das Gefühl). Es ist immer qualitativ-psychologisch dasselbe Gefühl der Lust oder Unlust in seiner reichen Nüancirung, aber z. B. das Gefühl des Willens, das man an sich als sensorisch-begleitendes und motorisch-antreibendes unterscheiden kann, ist in seiner Art der Entstehung, seiner Intensität (Heftigkeit) und Koloratur anders als das in der Linie der Stärke und Innigkeit liegende Gefühl der Erkenntnis, das so leicht übersehen wird; dies ist ferner so zart und zuweilen undeutlich, dass man sich mit der einfachen Konstatirung der Thatsache begnügen muss, nämlich es schwingen bei der Erkenntnis die Gefühle nur mit. — Mind N. S. 1892 S. 403 unterscheidet am Gefühl sensibility, amount, intensity und agitation, eine Teilung, die sich vielleicht modificiren lässt, aber als vorläufige, wie sie wohl gemeint war, hinzunehmen ist. Es ist eine Unterscheidung nach den Beziehungen des Bewusstseinssubjekts 1) zu sich selbst 2) dem Inhalte, 3) dem Grade nach, 4) zum Objekt des Bewusstseins. Das Verhältnis, in dem also das Gefühl erscheinen kann, ist verschieden, je nachdem dies oder jenes gerade hervortritt, oder der Wille bezw. Charakter, das Reservoir der Seele, oder wie man sonst sagen und suchen mag, heftig erregend, seine

Ordres durch die Ganglien jagt, ob das Gefühl der Erkenntnis seine Dienste leistet, oder mehr oder weniger tief biologisch im Genuss verzweigt ist. Die Psychologie des Gefühls ist so erst umfangreich genug, wenn man zunächst die Beziehungen auf die einzelnen Phänomene beobachtet, was natürlich die Betrachtung der allgemeinen Gesetzmässigkeit der Gefühle nicht ausschliesst; ja durch solche scharfe Scheidung eröffnen sich eine Menge von Gesichtspunkten, die das Affektive dem Cognitiven gleichwertig erscheinen lassen, während bisher die Psychologie des Gefühls in ihrem Verhältnis zum Vorstellen und in ihrem Umfange nicht der Fülle psychischer Thatsachen gerecht wurde. Gefühl ist gesetzmässiger Inhalt, aber ebenso sehr wie die Empfindung, Princip geistigen Lebens überhaupt, so dass man eigentlich nur von „Beziehungsgefühlen" reden dürfte. Gefühl ist der Stiel des vierblätterigen trifolium des Vorstellens, Urteilens, Genusses und Willens. So ist das Gefühl blos und tot und lebt doch überall.

Nach dieser notwendigen Abschweifung eines Exkurses über das Gefühl kehren wir zu der Frage zurück: Wie verhalten sich Gefühl und Genuss? Schon der Sprachgebrauch, der allenfalls gestattet, für Geniessen das Fühlen zu setzen, aber nicht durchgehends umgekehrt, sollte vorsichtiger in der Verwechslung machen und lehren, dass Fühlen der umfangreichere Begriff ist; die weitere Erörterung schliesst eigentlich mit der Konstatirung der Erfahrung und könnte allenfalls die Konsequenzen noch verfolgen. Man geniesst (goth. niutan nehmen, fangen, vergl. nuta Fischer, an etwas teilnehmen, sich zum Gebrauch verschaffen) ein Gut, Objekt, Ding, indem man durch die Lust, die man fühlt, es aneignet; das „Glück", das man geniesst, wird somit objektivirt; die Lust, das Gefühl ist Mittel zum Genusse. Fühlen ist rein subjektiv und hat an sich keine Beziehung auf ein Objekt, tritt so auch unselbstständiger auf als etwa die Vorstellung. Daher heisst: Religion in Gefühle auflösen, soviel als jede Verbindung mit einer Realität, einem Unsichtbaren abschneiden. Wenn ferner auch Lust meist Mittel des Genusses wird, so ist der Zweck des Genusses im Haushalt des Geisteslebens umfassender, wie denn auch das leibliche Genussmittel nicht immer direkt zur Lust da ist, die freilich direktiv bleibt. So kann sich der Genuss nach der einen Betrachtungsweise scheinbar des Gefühls entkleiden oder wie man sagt, stumpft sich ab; aus der indika-

torischen Folgeerscheinung des Gefühls wird wegen augenblicklichen Überwiegens des Vorstellungsmoments der Reflexion eine Begleiterscheinung. Für den psychologischen Kriticisten kann nicht die Aufgabe bestehen, in einer Theorie des Genusses das Gefühl als Ableitungsquell zu skizziren; Genuss und Gefühl verhalten sich wie Wissen und Vorstellung. Genuss wie Wissen sind die treibende Kraft psychischen Lebens, während Gefühl und Vorstellung nur einzelnen Wellen gleichen. Gefühl ist der mitklingende Oberton, Genuss die sich hindurchziehende Melodie, jenes die Peripherie, dieser das Centrum seelischer Erscheinungen. Genuss ist eine eigentümliche neue Aneignung, die die Vorstellung in ihrer Art reflektirt, der Genuss in seiner eben nur durch das Gefühl beschreibbaren Art. In der Vorstellung lässt sich das objektive Element in seinen Einzelheiten ausdrücken, überhaupt als lokalisirte Empfindung fixiren, im Genuss liegt etwas Unsichtbares, Unmittelbares, Zusammenhängendes zu Grunde, das als constantes Moment nur festgestellt werden kann. Es handelt sich also beim Genuss nicht um eine einzelne Eigenschaft, sondern um ein Ganzes, während zum Fühlen zunächst nur Einzelheiten Anlass geben. Daher ist nach Allem der Genuss nicht blos eine Steigerung oder Erweiterung der Gefühle zu stärkeren, gemischten, mehreren Gefühlen. Der Gegensatz vom Genuss ist höchstens (inneres) Entbehren; zu beiden bedarf es keines Oberbegriffs wie zu Lust und Unlust es das Gefühl ist, etwa wie Abscheu, (Brentano) der schon willensmässig tingirt ist und seinen Gegensatz im Begehren hat; auch vom Vorstellen erwartet man nicht den Gegensatz: Nichtvorstellen. Dies Alles beweist, dass Genuss kein Gefühl ist; dieses ist primitiv und primär zugleich, der Genuss als complexe Erscheinung nur primär, wenn auch ein starker Beisatz von Gefühl vorhanden ist, nicht minder als das Urteil gegenüber dem Vorstellen, Anschauen eine selbstständige Thatsache hinstellt. Während nämlich die Wahrnehmung mehrdeutig ist, weil das Gefühl nicht organischlogisch dazu gehört, wird der Genuss dagegen in den Subjektivismus des Gefühls hineingezogen, weil dasselbe eine massgebliche Rolle spielt und in principiellerem Umfange als die Vorstellung (im Genuss) und in der Vorstellung Unterlage und Erkenntnismittel in sich birgt. Wahrnehmung bringt man ferner unter die Rubrik: Vorstellung, aber jener Actus kann so nur mit

dieser actio vereinigt werden, teils weil die Gewohnheit es mit sich bringt, teils weil man nicht die subjektiv-objektiven Elemente in den einzelnen Phänomenen unterscheidet. Macht man mit Recht das Urteil selbstständig, so müsste man mit gewissem Rechte auch die Vorstellung zerschlagen, um die einzelnen Thatsachen wie Bewusstsein, Empfindung, Anschauung fester halten zu können. Will man eine ähnliche quaternio terminorum, die auf dem schillernden Gefühlsboden noch gefährlicher ist, begehen (Wünschen gehört z. B. auch zum Fühlen), so sage man wenigstens, dass Gefühl nicht in dem grundverschiedenen Genusse aufgeht, sondern dieser noch einen besonderen Gegenstand hat für die Lust. Genuss ist kurz transitives Substantivum, Gefühl intransitives, wie Freude und Schmerz über etwas, und Lust, Unlust im neutral-subjektiven Sinne sich unterscheiden, wobei wir den Einwurf, dass Gefühl so vereinzelt nicht vorkomme, auf unser Guthaben schreiben.

Kant ahnte etwas von unserer Unterscheidung, indem er zwei heterogene Arten des Gefühlsvermögens aufführt 1) die kontemplative Lust, 2) die praktische Lust, in der das Lustgefühl mit dem Begehrungsvermögen verbunden sei; das Gefühl ist nicht immer der Pegel von Lust oder Unlust, sondern oft genug was das Lebensschifflein trägt, schaukelt, treibt; das Gefühl ist der Einschlag des wunderbaren geistigen Gewebes; wo es selbstständig auftritt, treibt es zum Genuss. Es ist nicht ein formeller, gleichgiltiger Wechsel der Terminologie, der wegen der Allgemeinheit des Gefühls von Nutzen allenfalls wäre, sondern hat seine grosse Bedeutung.

Es ist nicht unsere Absicht, Motiv und Tendenz unserer untersuchenden Bemühungen hier vorläufig zu verheimlichen; vielmehr ist die Probe der eigenartigen Unterscheidung von Gefühl und Genuss durch praktische Anwendung der Konsequenzen indirekt zu erreichen. In unseren „Princip.“ S. 101 ist die Ansicht Lotzes über Religion als eines Gutes zu fixiren versucht, während sonst bei ihm die Religion ziemlich unpsychologisch erscheint. Die Teilung verhält sich, wie es so oft bei psychischen Thatsachen wiederkehrt, dass nämlich nur das überwiegende Moment herausgegriffen ist, und schliesslich das eine Merkmal auch anderen Erscheinungen aufgedrungen werden kann. Religion ist auch Anschauung, und Schönheit freut sich eines Gutes, aber in der All-

gemeinheit dieses Begriffs zeigt sich der umfassende Charakter der Religion. Psychologisch zu analysiren vermag man das Gut nur durch den Genuss, der zum Bewusstsein des Gutes in dem embryonal dem Genuss immanenten Werturteil kommt, wie ja die Vorstellungen über die Bewusstseinsschwelle durch das ebenfalls schon immanente (Seins-)Urteil erhoben werden. Es liegt daher eine eigentümliche Erkenntnis vor im Werturteile, das oberflächlich dem Seinsurteil nahestehend, offenbar ein ander Gebilde zeigt im Rahmen der umspinnenden Gefühle. Nachher haben wir im Genuss den bestimmteren Begriff des Vertrauens einzuschieben, der die Stelle fixirt, wo das allgemeine Gut der Frömmigkeit im Gefühle genossen wird; hier genügt der Hinweis, dass der Genuss, dessen Ausputz und Aufbau wir auf die folgenden Abschnitte verschieben, die psychologische Formel bietet, die das unbestimmte Gefühl in keiner Weise ersetzen kann; dabei kommt's hier nicht auf die Reizwirkung an, die durch Berührung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen in allen seinen Centren entsteht, die sich verschiedenartig bald als subjektiv-intuitives Schauen der Propheten mit den übersprungenen oder übersehenen Einzelheiten äussert, bald als ein allgemeines objektives „afflatu quodam instingui“ mit Beziehung auf den Willen ohne bestimmte Lokalisirung, das Psychologen von dem Range eines Augustin, Pascal u. A. je nach den Erfahrungen und Dispositionen beschrieben haben; hier kommt's nur auf die Reizempfindung an, die, das ganze Ich anfassend und umfassend, umschrieben wird durch den Begriff des Genusses.

Um zum Ausgangspunkte der Systematisirung der Psychologie zurückzulenken, liegt es nahe, den Genuss in seiner Stellung der traditionellen Klassification zu würdigen und dem Vorurteile zu wehren, als ob doch Alles auf die alte Trias: Vorstellen u. s. w. hinausliefe. Man ist noch nicht zur Übereinstimmung gelangt über das, was eigentlich klassificirt werden soll, welchen Wert die überkommene Einteilung den einzelnen „Seelenvermögen“ zuschreibt. Man redet von Elementen, psychischen Zuständen, Thätigkeiten; sind dies psychische Elemente und in welchem Sinn dieses vielsagenden und viel veränderten Ausdrucks, der aus der lateinisch verfassten Psychologie des vorigen Jahrhunderts in unsere naturwissenschaftliche Zeit übertragen ist? Mill redet in seiner „deduktiven und induktiven Logik“, übersetzt

von Gomperz Bd. II. S. 255 f. von einem gewissen Chemismus der Psychologie, den man durch Betrachtung von amorphen Erscheinungen, durch den Vergleich des allbeherrschenden Sauerstoffs mit der Vorstellung, des allbezwingenden Schwefels mit dem Gefühl ausführen könnte. Es ist nicht unsere Absicht, zwei heterogene Thatsachenreihen der Probleme der Materie und des Geistes in einander zu zwängen, aber es kann der Klarheit dienen, das Messbar-sichtbare auch hier zum Verständnis psychischer Erscheinungen heranzuziehen, natürlich nur als Gleichnis, gleichsam als abkürzende Formel, die verständnisvolle Chemiker verbessern mögen; der Stoff ist durch den Vergleich nicht leichter, wohl aber flüssiger zur Anregung und Prüfung. Steht Vorstellen, Fühlen, Wollen auf der Stufe des Elements, Moleküls oder Atoms? Ohne Weiteres dürfen wir das Prädikat des Elements für die Vorstellung zulassen; in der Anschauung ferner ist eine andere Mischung der Moleküle, aber es gleicht einem Elemente. Was heute Alles unter Vorstellung gefasst wird, ist nicht immer der feste Kreis derselben, vielmehr ist z. B. Empfindung, Bewusstsein, Wahrnehmung, — vollends wenn aus dem Subjekt in's Objekt verlegt — ein Sektor, Halbkreis u. dergl.; es fragt sich daher, ob man Alles mit dem Titel des Elements beehren darf. Die Psychologie der Zukunft muss auch die logisch herausgelösten Scherben des Ganzen berücksichtigen, aber nicht pro toto ohne Weiteres setzen. Der Genuss mag ferner eine Addition oder richtiger Multiplikation von Vorstellung und Gefühl sein, aber dennoch ist er ebenso neu, selbstständig, einzigartig wie die Vorstellung und das Urteil. Man mag vorläufig das Gefühl dem Genuss coordiniren, aber trägt es mit Recht den Titel autonomen Elements oder nicht eher nach Allem den des Moleküls? Hier nur die Frage und der Hinweis, dass jedes Gleichnis Ungleiches vergleicht und darum verschieft. Der Wille schliesslich zeigt eine Scala einzelner Erscheinungen, die längst ausgemalt ist, nur vielleicht nicht mit genügend überzeugenden Farben; der Wille ist primitiv, ohne Differencirung eigentlich nichts, gleich dem Atombestandteil; ob nun ein oder mehratomig (im chemischen Sinne), darauf kommt's nicht an, der Wille ist auf höheren Entwicklungsstufen erst, was er sein soll im eigentlichen Sinne. Das Negativbild des Genusses, das „Entbehren“, gleichsam die Reflexbewegung wirklichen oder vor-

gestellten Genusses sucht das Begehren, das man bisher ohne Weiteres in die Nähe des Willens gerückt hatte, zu retouchiren; wir haben Lust „an“ etwas, aber auch „nach“ etwas; andere Willenserscheinungen sind durchwachsen von anderen Elementen u. s. w. Es ist wohl eine unabsichtliche Verfälschung des Thatbestandes, von Elementen im Sinne jener drei traditionellen Seelenvermögen zu reden, und alle Bedenken, Veränderungen der Klassifikation scheinen von der Unklarheit zu stammen, ob jene drei einen selbstständigen Organismus bilden.

Fruchtbar scheint dabei die Erwägung der jeweiligen Erkenntnistheorie, unter deren Regime die einzelnen Seelenvermögen geschichtlich festgestellt bezw. ihrer Bedeutung nach verändert wurden. Die Vorstellung wurde zur Zeit des naiven Realismus, der immerhin idealistischen Anstrich gehabt haben mag, eingeführt. Das Fühlen erfreute sich allgemeinerer Teilnahme erst in der Ära des anbrechenden Idealismus und wurde bis jetzt, wo derselbe seine letzten Strahlen ausbreitet, nicht verbessert; das Begehren (Wollen) schliesslich wird der moderne einseitige Realismus nicht ändern, so sehr sich auch seine Empirie von der eines Aristoteles unterscheidet.

Die formelle Gruppirung, die crux der modernen Psychologie, muss sich eigentlich von selbst ergeben aus dem Inhalte dessen, was einzuordnen ist; ein natürliches System, das nicht (wie z. B. das Linnésche) an Äusserlichkeiten, Zufälligkeiten hängt, tritt nie zuerst auf. Es fehlt nicht an Winken des Richtigen, so wenn man Gesetze der mechanischen Kausalität als das Gesetz der Beharrung, Kontinuität, Ausschliessung und Reihenbildung beschreibt und daneben Gesetze causaler Spontaneität festsetzt. Der Ausgangspunkt darf nicht logicistisch sein und muss Wiederholungen vermeiden; zunächst hat man psychologisch die Thatsachen zu beschreiben, alsdann erklärende, beherrschende Gesichtspunkte geltend zu machen, wie man gegen Kant der Psychologie (s. Windelband, „Geschichte der neueren Philosophie“ II, 82 ff.) es wohl principiell zugesteht. Eine Kritik ist leichter als ein Bessermachen, besonders wenn man auf Einzelheiten eingeht. In diesem Sinne möchten wir als Wurf im grossen Stile nicht den eigenartigen Versuch von Spitta, „Einleitung in die Psychologie als Wissenschaft“, Freiburg 1886, S. 139 unerwähnt lassen; er behandelt die Psychologie I) nach

dem Receptionsprocess, II) nach dem Reproduktionsprocess, III) nach dem Produktionsprocess. Eine Zustimmung unsererseits wird man nicht erwarten, aber es gereicht uns zur Genugthuung, mit dem Ich als psychischer Kraft Ernst gemacht zu sehen; freilich wünschten wir das Ich nicht unter II zu sehen. Weniger einseitig und fruchtbarer scheint es, die Einteilung Spittas konkret auszugestalten, ein Kapitel über Seele und Körper, über Physiologie oder richtiger Anthropologie vorauszuschicken, das Ich als den Ausgangspunkt aller psychischen Thätigkeit festzustellen, wobei Begriffe wie Erfahrung und andere complexe Erscheinungen nicht mehr zu kurz kommen, alsdann die einzelnen Äusserungen des Ich und Bestandteile und Gesetze derselben zu betrachten. Mit dieser Disposition prätendiren wir keineswegs irgend welche materielle Richtigkeit, sondern verbessern indirekt nur die Einteilung des vorliegenden Heftchens, die der Kürze und Symmetrie wie der Anpassung an die bestehende Psychologie Rechnung tragen wollte. Vielleicht ist in kurzer Zeit die Psychologie des Glaubens, auf die jene Einteilung abzweckte, durch eine „neue“ Dogmatik ersetzt, die gleichgiltig auf solche Einzelheiten vom theologischen Standpunkt herabblickt; wir halten darüber vorläufig unsere Ansicht zurück, den Kritikern zum Anstoss, den Freunden zum Nachdenken, uns selbst zum Ausreifen.

b. Einzelne Phänomene.

In diesem vorbereitenden Abschnitte interessirt die Einteilung der Gefühle und Urteile; die erstere, scheinbar die einfachere, kürzere, obgleich schwierigere und weniger geförderte, dürfte nicht überflüssig sein, da die Religion mit Gefühlen durchwachsen ist und selbst wiederum den „ganzen“ Menschen mit seinem Gefühle durchdringen soll; es kommt daher hier nicht blos auf spezifisch religiöse Gefühle an, die wir kurz andeuten, indem wir Jedem es überlassen, das etwa Fehlende aus dem Gesammtzusammenhange des Heftchens hineinzudenken; überdies gilt es hier hauptsächlich einen psychologischen Versuch zur Aufhellung der Gefühle. Die Frage nach der Art der Urteile ist erklärlich angesichts der Schwierigkeit, das Werturteil einzureihen und somit zu verstehen, dessen Licht naturgemäss in alle Vor- und Nachfragen hineingleitet; wir verschieben die eigentlich hieher gehörige

Erörterung auf die Untersuchung des Urteils überhaupt, die ja einen Hauptbestandteil der Arbeit bildet.

Hat das Gefühl den interfunktionalen Charakter, den wir ihm zuschrieben, so gibt's zunächst cognitive und affektive Gefühle, die sich natürlich verfeinern, ohne sich dadurch wesentlich zu verändern; aber zum principium dividendi taugt nach dem Früheren weder der eine noch der andere Begriff. Bis vor Kurzem gliederte man die Gefühle logisch nach Äusserlichkeiten, die irgend welchen Bestimmungen derselben entnommen waren; jetzt will man mehr oder weniger diese Gliederung nicht ohne den realen Zusammenhang, in dem sie thatsächlich stehen, oder dessen begriffliche Andeutung vollziehen, z. B. auch in einem umsichtigen Aufsatze des Mind 1889, S. 511 The Classification of Pleasure and Pain. Diesen Zusammenhang, der zuweilen noch zu einfach und unwissenschaftlich dünkt, sieht man oft genug als Anhängsel der Erkenntnis an und zerstört damit denselben ungewollt. Ist das Gefühl mehr oder weniger subjektiv oder objektiv verknüpft mit anderen Erscheinungen, so ergiebt grade diese Verknüpfung das einfachste principium dividendi. Aber hier tritt noch eine Schwierigkeit entgegen, die nicht genug gewürdigt werden kann von dem Psychologen, wenn er nicht von den Gefühlen getäuscht sein will. Sobald man ein Gefühl, das mit der Erkenntnis oder dem Willen verbunden war, insbesondere in's Auge fasst, ändert es mit proteusartiger Geschicklichkeit seinen Charakter; es wird zum Genusse, von dem man vorher gar nichts merkte, eine Erscheinung, die übrigens mehr oder weniger überall zu Tage tritt, wo eine Nebensache in der Erkenntnis zu irgend welchem Zwecke zur Hauptsache umgekehrt wird. Man kann dieser Schwierigkeit aus dem Wege gehen, indem man sie leugnet und uns der Hallucination beschuldigt, aber wir erkennen einen schlagenden Indicienbeweis in der Zerfahrenheit und Unsicherheit der Klassifikation der Gefühle; Vorstellung, Urteil, Genuss, Wille werden ebenfalls aus Subjekt zum Objekt im Verlaufe psychischer Thätigkeit, aber ohne eine durchgreifende Veränderung dabei zu erfahren. Man mag sich gegen die Thatsache sträuben, uns Verwechslung von Gefühl und Genuss vorwerfen bezw. von Empfindung und Gefühl, welch' letzteres man immerhin auch in der angeblichen Abstumpfung unserer Kulturhöhe als Empfindung des höheren Ich in bestimmtem Falle umschreiben mag. Es

ergibt sich, dass man die psychologische Behandlung der Gefühle zu trennen hat von der logischen Einteilung derselben, die freilich nicht blos als zierende Spitze jener, sondern auch sonst von nöten ist. An den Gefühlen der Erkenntnis, die nur mitzittern, ist nichts zu beobachten als eben ihr Dasein; sie entziehen sich der Beobachtung, weil sie nicht zu bestimmtem klarem Ausdruck kommen in der Form der Begleiterscheinung. Die Gefühle des Willens laufen ferner mit den Gefühlen des Genusses, die etwas erstreben, so in einander, dass sie bei einer logischen Klassifikation nicht zu unterscheiden sind; bei den Gefühlen des Willens ist nur die Intensität und etwa der Inhalt der Gefühle zu bestimmen, die auch bei der logischen Methode in Rechnung kommen. Ehe man eine Klassifikation darbietet, muss man sich und Andern Rechenschaft geben, ob man die psychologische Methode oder die logische Einteilung erstrebt, die freilich wie auch sonst in innerem Zusammenhange stehen, aber nicht, wie so oft auch im Verhältnis von Psychologie und Erkenntnistheorie, verwechselt und vermengt werden können. Es sei noch hervorgehoben, dass Lust und Unlust auf einer Linie derselben Richtung verlaufen, dass aber eine Vorstellung mehrdeutig, ja gegendeutig bald in Lust bald in Unlust sogar bei derselben Person in verschiedenen Augenblicken auftritt, dass es daher vielleicht ratsamer wäre, um das Gesetz der Relativität und den conträren Gegensatz auszudrücken, von positiven und negativen Gefühlen zu reden, in deren Skala die Abstumpfung eher eine Stelle finden dürfte, und „Lust" dem qualitativen Genuss vorzubehalten.

Durch die obigen Auseinandersetzungen scheinen alle Einteilungen ausgeschlossen, die von sensorischen und motorischen Gefühlen reden, die leicht in einander verschmelzen, indem sie von Aussen gewirkt und von Innen genährt werden, ferner die Scheidung von elementaren und ideellen Gefühlen; an besonderer Stelle mag dergl. besonders hervortreten, aber nie als Grundprincip der Teilung; auch das logische Entwicklungsprincip ist in solchem Zusammenhange gewagt, wie wir an anderer Stelle ausführten. Kann man alle Möglichkeiten a priori entdecken, in denen ein Gefühl auftritt, zumal wenn die Voraussetzung des Auftretens ungenau ausgedrückt wird? Mind Juli 1884, S. 331 heisst es: die Gefühle beruhen auf variations of the correspondence between the organism and its environnement, of which

correspondence Feeling is a cardinal factor. Zu welchen Unzulänglichkeiten und Ungeheuerlichkeiten solch' gern geübtes Principienreiten führen kann, dafür ein Beleg: Der Patriotismus corresponds with interaction between the organism and the environnement, that primarily affect of the perpetuation of the race. Die äussere Umgebung ist für die Entstehung der Gefühle durchaus nicht massgebend, jedenfalls noch weniger als für andere Erscheinungen, die immer noch objektiv sind. Ähnlichen Einwürfen unterliegen die Unterscheidungen von „Reid (Appetites, Desires and Affections) von Hamilton (The Subsidiary Facultives and the Elaborative F.) von Kant (Sensual and Intellectual) von Herbart (Harmony and Conflict) von Waitz (Formal and Qualitative) von Wundt (Affections, Moods and Passions) von Hodgson (Direct, Reflective and Imaginative)" und — wir fügen hinzu — die von Lehmann (Inhalts- und Beziehungsgefühle) und von Ziegler (der neben den körperlich-sinnlichen, ästhetisch, sittlichen, religiösen Gefühlen in genialer, aber nicht hinreichender Einfachheit alles Andere in einem Kapitel über den „Gefühlsverlauf" abhandelt. Jeder einzelne Anlauf ist ein Vorsprung zu der wirklich wissenschaftlichen Klassifikation, die wir auch noch nicht erreichten, wohl aber erstrebten. Es ist klar, dass bei der Einheit des Bewusstseins leicht einzelne Gefühle in einander übergehen, und daher der Sprachgebrauch unter einem Begriffe mehrere Stimmungsbilder zusammenfasst, was wiederum an der vielseitigen Associationsfähigkeit der Gefühle liegt. So gehören Mut, Wehmut, Sanftmut und dergl., obgleich die Sprache von der gleichen Betrachtungsweise ausgeht, in ganz heterogene Klassen. Mut ist ursprünglich, was noch bei Kant Gemüt ist, der umfassende Begriff dessen, was wir heute etwa mit dem weiteren Sinne des Denkens kennzeichnen; das Gemüt ist verengert in der Theorie, und in der Praxis nicht grade vertieft trotz unseres Nationalstolzes. Im Einzelnen mögen Umstellungen wünschenswert, Ausführungen erforderlich sein, die Grundprincipien sind hoffentlich nicht anfechtbar. Im Genusse spielt das Gefühl nicht blos die grösste Rolle, sondern auch alles Mögliche kann zum Grunde des Genusses werden. Schwierig ist bekanntlich auch die Stellung des Affekts in der Psychologie, den u. A. Kant nach früheren Unklarheiten dem Gefühle zuwies im Gegensatz zur Leidenschaft als einer Äusserung des Be-

gehrungsvermögens. Wie sein Ausdruck sagt, wird er von Aussen gewirkt, findet jedoch solchen Wiederhall, dass unter Umständen brennende Funken hinausgesprüht werden, die auf Nichts achten, als nur die Spannung zu entladen, die Vorstellungen zertrümmern, das Ganze aus dem Gleichgewicht drängen.

Zum Schlusse ein Wort über unseren Anfang und Ausgang: Im System der Psychologie ist es vielleicht ratsam, die Principien des Cognitiven und Affectiven zu Hauptkategorien zu wählen und bei der Behandlung des Genusses die folgende Teilung zu versuchen:

I. Gefühle des Genusses bez. Schmerzes.

A. Im Allgemeinen.

a. der Intensität nach z. B.
   α. Begeisterung, Ausgelassenheit, Feigheit.
   β. Freude, Behagen, (Einzelfall).
b. der Extensität nach z. B.
   α. Affekte.
   β. Empfindlichkeit (Einzelfall).
c. dem Inhalte nach.
   α. im Allgemeinen (Temperamente, Stimmung, Wehmut).
   β. im Einzelfall (Ernst, ob Lust oder Unlust? Friede, Langeweile, Stolz, Hochmut, Sorge, Unterhaltung, Vaterlandsliebe, Achtung).

B. im Besonderen.

a. körperlich-sinnlicher Art.
b. ästhetisch.
   α. Inhaltsgefühle (qualitativ).
   β. Beziehungsgefühle (Harmonie, Kontrast, Association).
c. ethische.
   α. materiale (Wolwollen, Hass, Schuld, Reue).
   β. formale (Würde, Pflicht, Gewissen, „Geduld“, Selbstgefühl).
d. religiöse.
   α. in Bezug auf Gott.
   β. in Bezug auf sich selbst.
e. erkenntnismässige.
   α. formale (Gewissheit, Zweifel, Wahrheit.
   β. materiale (Enttäuschung, Unsicherheit, Staunen, Überraschung, Erwartung).

II. Gefühle im Streben (Wünschen, Begehren) bez. Verabscheuen.

A. Material.

a. elementare,

B. Formal.

a. der Intensität nach,

α. im Einzelnen (Beklemmung, Anstrengung).
β. Gemeingefühle.

b. ideeller Art.
α. willensmässig (Suchen, Finden, Gelingen, Sucht, Neid).
α. erkenntnismässig (Hoffnung, Furcht, Erinnerung).

α. der Stärke nach (Mut, Kühnheit, Schaffensfreudigkeit).
β. der Heftigkeit nach (Leidenschaft).

b. der Extensität nach.
α. material (Ausdauer).
β. formal (Consequenz).

Die Richtigkeit unserer Tabelle bescheinigt die obige zufällige vierfache Beziehung des Gefühls als sensibility, amount, intensity, agitation; das erste diente zum Ausgang aller Teilung, das zweite ergab die Hauptkategorien der Unterabteilungen, die des Formalen und Materialen (Allgemeinen und Besonderen); wie der Begriff des Objekts sich verengert, so der des Formalen, daher die Erscheinung, dass unter I. A. c. (inhaltliche Gefühle) wiederkehren die der Intensität; eine genauere Gruppirung der inhaltlichen Gefühle unter I. B. b. c. d. hängt von den betreffenden Wissenschaften selbst ab. Dem Begriffe: Agitation ist der zweite Hauptteil gerecht geworden; dabei mag die Koordination der „Stärke", die auf die Art und Kraft der Gefühle Bezug hat und so auf den Genuss weist, und der Heftigkeit, die auf den Eingriff des Willens Bedacht nimmt, wegen der heterogenen Ausgangspunkte gewagt sein. Die Teilung der Gefühle in sensorische und motorische entspricht jedoch der Stärke und Heftigkeit; und es erklärt sich diese auch sonst übliche Unterscheidung durch die Einheit des Bewusstseins, die übrigens am deutlichsten wird durch den Vergleich mit der elektrotechnischen Masseinheit von Elektricitätsmenge (Volt) und Elektricitätsstärke (Ampère); durch die erstere wird bekanntlich die Spannung, die Entladungsmöglichkeit, die „Heftigkeit", durch die zweite die Kraft bezeichnet; es ist der Unterschied von Trieb und Stärke, der sich äussert einesteils in Unlust, anderenteils in Bewegung.

2. Theologische Grundfragen.

A. Allgemeines.

a. Grenzgebiete der Religiösen.

Es ist ein zu wenig gewürdigtes Verdienst Lotzes, dass er nicht nur systematisch, sondern auch psychologisch Licht ausgebreitet hat über die Beziehungen der Hauptmächte geistigen Lebens. Da dieselben sich bei dem Meister in die letzten Gründe der Metaphysik verlieren, so ist jener Mangel der Erkenntnis erklärlich; das Verdienstliche bleibt aber auch so, indem er hauptsächlich eine psychologische Koordination um die Werturteile des Sittlichen, Schönen und Religiösen geschlungen hat. Hatte Herbart das Sittliche und Schöne zusammengeordnet, so fügte Lotze zu beiden das Religiöse (über die weiteren geschichtlichen Anknüpfungen s. unsere „Principien der Eth. u. Rlgphsphie Lotzes" S. 159 ff.). Wird die Verwandtschaft der drei Gebiete mehr oder weniger anerkannt, so ist man wohl auch in Bezug auf die Methode theoretisch einig, ohne dies praktisch immer durchzusetzen. Unterscheidet Fechner in seiner „Vorschule der Ästhetik" eine Methode von Oben oder Unten, vom Abstrakten oder Empirischen, so wählt Lotze die letztere, ohne jedoch auf die erstere zu verzichten. Statt bei den obersten Grundprincipien auf die Realitäten des christlichen Glaubens hinaufzugreifen, bindet er bekanntlich in einem religionsphilosophischen Kuppelbau die auslaufenden Strahlen menschlicher Erkenntnis zusammen. Es schien Lotze, als ob er innerhalb der Philosophie nur denken, wissen, nicht (reinchristlich) glauben dürfe, als ob zwischen der einen Wissenschaft und den hilfswissenschaftlichen Resultaten der Theologie eine Spannung bestehen müsse. Gerade solcher auch heute noch umgehende Irrtum treibt zu den Beziehungen jener drei Hauptmächte des Geisteslebens, zu dem „Wissen", der Metaphysik oder wie man diesen bekannten Kreis abschliessen will. Durch die Gegensätze bezw. Verhältnisse springt der Kernpunkt des grundlegenden und massgebenden Glaubensbegriffs heraus, der so umfassend ist, dass wir ihm um aller anderen Gebiete willen besonderen Raum einer Monographie gönnen dürfen. Wird

dabei Einzelnes vorausgenommen, so möge dies entschuldigt werden durch das Bestreben, wichtige Stellen zu entlasten.

Es kann hier zunächst nicht vom stofflichen Austausch des Religiösen und Schönen und von sonstigen theoretischen und praktischen Beziehungen, die selten beanstandet sind, die Rede sein, sondern nur von dem principiellen psychologischen Ausgleich, ohne denselben näher im Einzelnen darzulegen, weshalb wir nicht Schönes und Sittliches vereinzeln, sondern zusammenfassend dem Religiösen wenigstens zunächst confrontiren. Es wäre gut, wenn die Ästhetik als neutraler, einfachster Boden den Ausgangspunkt böte, von wo aus unparteiisch die Untersuchung begonnen würde; geschieht dies innerhalb der Psychologie der Gefühle, so wird das Bedenken, als ob das Religiöse ästhesitirt werden soll, schwinden. Die Religion, auf das Unsichtbare gerichtet, gründet sich auf sichtbaren Formen; auf Grund der geschichtlichen Thatsachen und Lebenserfahrungen generalisirt, combinirt man, bis die dunkele Ahnung, die bei der Erkenntnis der Tradition und der wunderbaren Konstellation des Lebens einsetzt, krystallisirt wird zu dem hellen klaren Glauben an eine „Person“, die in jedem Falle unsichtbar ist, und vollends die Gottes. Steht im Religiösen das Unsichtbare hinter dem Sichtbaren, so strahlt im Schönen dies Unsichtbare, dessen Begriff alle drei Werturteilswissenschaften verbindet, direkt aus den wahrnehmbaren Formen und Farben heraus, während beim Sittlichen das Unsichtbare im Willen verborgen ist; Unsichtbares und Sichtbares verhalten sich hier wie Wille und That. Daher sind beide Faktoren im Religiösen excentrischen Kreisen, im Schönen concentrischen, im Sittlichen den einander berührenden Kreisen gleich. Die Schönheit ist eine werturteilsmässige Deutung des Vorliegenden nach den Normen, die jederzeit wechseln und abhängig sind von den die Zeitströmungen und -anschauungen darstellenden Gefühlen, die zugleich und vor Allem Grad- und Qualitätsmesser des ganzen geistigen Daseins bilden. Da dieses wächst, sich verändert, sich abklärt, so sind die Gefühle im Laufe menschheitlicher Entwicklung und Kultur fliessend und schwankend. Das Bleibende ist nur das Geschichtliche und die Gesetzmässigkeit unserer Organisation. Eine geschichtliche massgebende Offenbarung des Schönen, wie die religiöse in Christo Jesu, gibt's weder im Schönen noch im Sittlichen; es ist daher die Relativität hier ohne Weiteres zuzugeben, und Sittlichkeit kann

nur im Zusammenhang und in Abhängigkeit von der Religion oder irgend welcher mit Religion convergirender Lebensanschauung Halt und Festigkeit erhalten, konnte den Schein davon bisher nur für naive und reflexionslose Zeiten behalten. Absolut feste Grundformen und Massstäbe gibt's nicht; jede Ästhetik ist nur der Spiegel der jedesmaligen Kultur, d. h. der bestimmten, verfeinerten, vertieften, verklärten Gefühlsweise, die auf der Stufenleiter des Nützlichen, des Prickelnden, Angenehmen u. s. w. aufsteigt bis zur ruhigen Klarheit und Würde religiös-tingirter Gefühle. Ästhetik ist Abglanz oder Abschattung der Zeiten wie die Gefühle, auf die sie gegründet ist, ein Abglanz des geistigen Daseins, in dem die Zeiten aufgehen. Darum steht ein System der Ästhetik noch in weitem Felde, weil es an einem System der Gefühle fehlt, und wiederum darum mangelt's an allem und jedem in der Psychologie ideeller Wissenschaften, wie der Theologie. Diez u. A. haben an einer „Theorie der ästhetischen Gefühle“ gearbeitet, aber es kommt zunächst auf eine Klassifikation der Gefühle überhaupt an, die von selbst eine Ästhetik ergeben würde und könnte. Abgesehen von kleineren Aufsätzen hat man ernstlich besonders im Ausland die Klassifikation der Gefühle in's Auge gefasst; es sei wieder erwähnt Mercier im Mind 1884 f. Bd. IX f. und Marshall ebenda 1889 Bd. XIV S. 511. Die letztere Arbeit zeigt den Fortschritt der dazwischen liegenden fünf Jahre deutlich; doch fragt sich, ob hier das Princip richtig sei, nach dem die Gefühle einzuteilen sind. Man ist auch in der ersteren Arbeit zu sehr in dem Gedanken der Entwicklung befangen, der bei dem fortwährenden Oscilliren der Gefühle schwer durchzuführen ist; ein richtiges Princip wird leicht tot geritten, besonders wenn es auf den Boden logischer Entwicklung überspringt oder sonst sich nicht auf dem eigentlichen Boden bewegt, etwa auf dem der Entstehung, statt des Bestandes, — wieder ein Beispiel für das unkriticistische Verfahren, dass man das Wesen, den Begriff eines Dinges durch seinen Ursprung erklärt, oder wie wir die gesammten Unarten zusammenfassend nennen, ein Beispiel für das logicistische Verfahren, dass man „erklären“, ableiten, beweisen will, wo man einfach beschreiben soll, wo man statt der Realitäten das „Denken“ herrschen lässt. Ein Bild von dem Verfahren sorgfältiger fast übertriebener logischer Analyse, durch die wir lebhaft an Herbarts fünf ethische Ideen erinnert wurden, gebe (Mind 1885 S. 17) Table XV Genus 3:

The Aesthetic feeling correponds with the relation of the reaction of the organism to the action of the environnement; wie Mercier überhaupt auf die circumstances of environnement von Bain zu viel Gewicht legt, so besonders hier, wo auf die Auffassung mindestens ebensoviel ankommt, wie auf die Reizeinwirkung der Aussenwelt; gerade wegen dieser erkenntnistheoretischen Schiefheit der Beziehung ist das Princip zu weiterer Einteilung der ästhetischen Gefühle kaum ratsam. Trotz aller Einseitigkeit der Associationsästhetik und „Principien"logik scheint daher Fechners „Vorschule der Ästhetik" noch nicht überholt zu sein.

Nach Lotzes Andeutungen und Anregungen haben wir, wie wir schon bemerkten, die Religion als ein Gut, die Sittlichkeit als Pflicht, die Schönheit als Lust beschrieben; wir verbessern den letzteren Ausdruck durch den der Anschauung, der wir uns im Gefühl bemächtigen, und könnten diese angefangene Reihe fortsetzen durch Genuss, Wille, Erkenntnis; besonders die Unterscheidung des ersteren und letzteren Faktors wird unten der Ausgangspunkt weiterer psychologischer Untersuchungen. Freilich ist Religion alles Drei, weshalb es nicht an Verwechslungen gefehlt hat, jedoch die grundlegende psychische Thatsache scheint die bezeichnete des Genusses zu sein.

Eine metaphysische Realität der Schönheit, zu der Lotze das Weltbild verdichtete, lehnen wir aus naheliegenden Gründen, besonders in unserer Tendenz auf das Reale ab, ohne damit die Hypothese zu zerstören, dass jene drei Reiche in höherer Einheit stehen; aber in anderer Weise mag die Ahnung Lotzes zur begründeten Hypothese reifen. Gibt's gar nichts Absolutes im Reiche des Schönen? Hegel redete einst von einer entwicklungsmässigen Weltordnung des Geistes, die er mit Gott identificirte. So zweifelhaft diese Identifikation ist, die an Fichte und Schopenhauer in anderer Beziehung Nachfolger fand, dennoch ist das Gesetz, die Entwicklung, Tradition theologisch mehr zu verwerten und anzuerkennen; das Gesetz ist der Arm des lebendigen Gottes, der im Regimente sitzt und uns auf die Höhe verfeinerter Kultur gehoben hat; der ist's, dessen geistige Form und Gestalt wir in der Schönheit ahnen, geniessen. Bei allen Schwankungen und Störungen, die bei jedem Blickpunkt auf neue Gebiete eintreten können, gibt's ein Absolutes der Ästhetik, das nicht wie in der Religion in Christo als Anfangsglied kund geworden ist, sondern als End-

glied irgendwie kund werden mag. Es ist nicht das Herz unseres Gottes, sondern nur sein Äusseres, — sit venia verbo — das in der gesetzmässigen Weltordnung des Mechanischen, Ästhetischen, Sittlichen sich offenbart. Es ist oft so im Leben, dass wir die Principien, nach denen wir strebten, dachten, und die wir erreichten, vorläufig nicht kannten; der Sprachgebrauch, der den Begriff des Princips an Anfang und Ende einer Entwicklung stellt, ist bei unserer Terminologie nicht hinderlich. Vor der Hand begnügen wir uns mit Suchen und Irren, wobei die „subjektive Anschauung“ Handreichung und Anweisung gibt; durch Bearbeitung dieses psychologischen Begriffs ist genügend jede Geschmacksverirrung des Naturalismus ausgeschlossen, der das Natürliche in Aussendingen und nicht, wie es in der Kunst sein soll, im Innerlichen sieht. Kunst liegt ja im Menschen und Menschentume und ist nur von der Psychologie aus zu erreichen. Dies Alles mögen Gedankenspäne sein, wert weggeworfen zu werden; vielleicht findet sich ein Meister, der, wie es oft in unserer Zeit hergeht, auch das Wertlose irgendwie verwertet; so lange die Ästhetik als gesunder Boden für Bearbeitung der Gefühle gilt, sind auch solche Stoppeln nicht zu verwerfen, und nur dem, der den Menschen etwa in einen homunculus aestheticus, moralis und religiosus zerreissen zu können meint, darf die Gesammtanschauung anstössig sein. — Im Schönen selbst freilich klaffen die Partialelemente auseinander, wie Luther z. B. sich für Musik begeisterte und doch stumm und kalt an der klassischen Herrlichkeit Roms vorüberging, sei's dass er eingenommen war von religiösen Erregungen, sei's dass diese Schönheit ihm ungewohnt war. Dagegen im Religiösen ist und soll Alles gebunden und organisch geschlossen sein; Grund genug, dass hier, wo wir von der Religion ausgehen, die Beziehungsfäden zum Schönen nicht durchschnitten sind. Aller Dissens und Vergleich etwa der katholischen Frömmigkeit mit dem Drama, der evangelischen mit der Lyrik, der reformirten mit dem Epos, spricht nicht dagegen, sondern innerlich angesehen eher dafür. Lotze sah das „Wahre“ in der idealen Anschauungsweise der Religionsphilosophie, Baco als Pseudoshakspere, auch wenn die bewusste Hypothese nicht richtig ist, als Philosoph in dem Drama; wir sehen folgerichtig zu dem Früheren die „Wahrheit“ in der Religion, die allem Anderen dramatisch Mass und Richtung verleiht; es ist die bekannte Scheidung des Empirischen und Idealen.

Religion und Sittlichkeit sind häufiger getrennt als man es erwarten sollte, auch von der Seite, die praktisch der Einigung nicht entgegen ist. Es ist herkömmlich, die Religion in grossen Zügen auf den Verkehr mit Gott, Sittlichkeit auf den mit Mitmenschen zu beschränken. Die Definition, so einleuchtend sie scheint, ist oberflächlich und nur vorläufig und führt zu Missverständnissen, Einschränkungen, die besonders eine psychologische Anschauungsweise überwindet. Stellt die Sittlichkeit die Pflichten bezw. Tugenden des ganzen Menschen dar, so muss sie auch das umschliessen, was sich auf den Menschen selbst, auf Gott und die leblose Natur bezieht. Innerhalb des sittlichen Geltungsbereichs ist der Umfang derselben abgeteilt in Pflichten, Tugend und Güter; wir halten diese Erweiterung, die man neuerdings wieder ganz oder teilweise hervorholt, für unbefugt; eins kann nur das Princip der Sittlichkeit sein, das freilich in anderen Formen von Grundbegriffen wiederkehren mag. Pflicht und Tugend sind correlat wie konkav und konvex. Was ist zu thun? fragt die Pflicht; was ist gut? sagt die Tugend. Die zwei Hauptteile der Ethik, die sich wechselseitig beeinflussen, das Handeln und die Beurteilung, der Antrieb und die Normen des Guten, von denen, auf den Inhalt gesehen, keins den Vorrang verdient, bleiben geschieden und sind doch eins, wie der Wille der Erkenntnis bedarf; die Synthese gleichsam von beiden Faktoren bietet die sog. Güterlehre, der Erfolg bezw. das Ziel des Utilitarismus, über den man vergleiche unsere „Princip." S. 54 ff.; dieselbe erschliesst eine vom Sittlichen heterogene Anschauungsweise, nimmt implicite eine Anleihe beim Religiösen, dem der Begriff des Gutes inhärent ist. Es ist begreiflich, dass heute, wo die Nationalökonomie von allen Dächern gepredigt wird, die Ethik sich in Utilitarismus auflöst; aber es ist eine Einseitigkeit wie die Kant'sche des Pflichtprincips, die Herbart'sche des Tugendprincips, dem natürlich irgendwie ohne systematischen Zusammenhang das Andere nicht gefehlt hat. An jener Ausdehnung der Ethik auf die drei Grundfaktoren ist dies richtig, dass der Wille ohne Erkenntnis und Gefühl nichts ist, und daher zur Bestimmung des sittlichen Willens die zwei letzteren nicht entbehrt werden können. So scheint wieder die psychologische Betrachtungsweise der Ethik den Vorzug zu verdienen vor der logischen, die entweder alle drei Grundmomente geschieden nebeneinander ordnet oder, weil sie das Gefühl der Unzulänglich-

keit dabei nicht los wird, zwei dispensirt von dem systematischen Dienste. Noch ein Anderes ergibt die psychologische Betrachtung, dass, wenn der Wille in jeder geistigen Regung eine Rolle spielt, das ganze praktische Leben sich in Moral auflöst; kein Augenblick ist ein Adiaphoron für das individuelle Dasein, wenn es nur methodisch als Glied in die grosse Kette eingehängt ist, die da Leben heisst und Princip ist, ohne dass es besonders dafür ausgegeben wird. Das ganze praktische Leben ist aber zugleich Religion, sofern diese der Moral nicht nur Ziel, sondern auch Kraft zum Sittlichen und Erkenntnis der Normen vorhält. Es gibt nichts unpsychologischeres, als die Trennung des Sittlichen von der Lebensanschauung d. h. Religion zu fordern, und wir werden nicht müde, solche Halbheit zu brankmarken als das, was sie ist, vergl. auch die Christliche Welt 1894, die betreffenden April- und Mainummern.

Aus diesem engen Zusammenhange kann die Ästhetik nur deshalb gelöst werden, weil zunächst zwar die Beurteilung des Schönen, nicht aber das schöne Handeln Jedermanns Ding ist. Aber wenn es sich fragt, ob nicht noch einmal das schöne Handeln zum Allgemein-Menschlichen gerechnet werden, und ob nicht die vorläufige Beschränkung der Ästhetik auf Gebiete, die jetzt dem Genie vorbehalten sind, ein Musterbild in grossen Zügen sein wird für das, was dann über die Grenzlinien eigentlicher Ästhetik hinausgeht, so liegt der Grund solcher Einseitigkeit ästhetischer Ausbildung, für die doch immer weitere Kreise gewonnen werden, wenn auch sehr allmählich, darin, dass es sich gewissermassen in der Sittlichkeit um ein „Was“, in dem Schönen nur um ein „Wie“ handelt, dort um eine Pflicht, hier um eine sittlich gleichgiltige Anschauung. Dagegen Kenntnis, Wissenschaft ist vollends mehr oder weniger etwas Objektives, Äusserliches und wird immer nur einen kleineren Kreis von Liebhabern finden, jedoch das Werturteilsmässige jener drei Gebiete, die eng zusammenhängen und gehören, ist das Persönliche, Ureigenste, Unmittelbarste, Innerste, Subjektive, Allgemein-Menschliche, das nicht entbehrt werden kann.

Bei weitem loser oder vielmehr ungleichartiger ist das Religiöse allem Wissensartigen; beides lässt sich psychologisch kaum vergleichen, höchstens das letztere als Grundlage für das erstere verwenden; daher kann von einem Widerspruche nur dann die Rede sein, wenn man mit Gewaltsamkeit die Religion zum Wissen

degradirt hat. Glauben und Wissen sind so disparat, dass, das Eine mit dem Anderen vergleichen soviel hiesse, wie Töne sehen oder schmecken wollen, die unsere Organisation doch nur eben zu hören vermag. Es ist trivial, dies hervorzuheben, aber daran sind wir nicht schuld, ebensowenig wie daran, dass die Töne doch wahr und wirklich sind, obgleich man sie nicht sieht. Glauben und Wissen lassen sich in ihrer Verschiedenartigkeit am besten den verschiedenartigen Sinneswahrnehmungen vergleichen, aus deren Gegensatze oder gegensätzlichen Konsequenzen sich nimmer Widersprüche ableiten lassen (cfr. hart — süss). Damit ist nicht einer doppelten Wahrheit das Wort geredet, sondern nur der vorläufigen Unmöglichkeit, gewisse Dinge zu vereinigen (dabei denke man nur an das Doppel-ich, das in Einklang zu bringen, unsere Lebensaufgabe bleibt). Man darf freilich das Incommensurabele nicht zusammenpressen wollen, weil man meint, die Macht dazu in seinen paar Kilogramm Gehirn zu haben. — Es sei dabei im Voraus zugestanden, dass alle kosmologische Betrachtung, sei's im Rahmen der Religionsphilosophie oder in der Theologie, nicht zum Glauben gehört, ebensowenig wie die Ursprungserklärung des Menschengeschlechts, der Erbsünde, der Schöpfung, des concursus Dei. Das Alles ist kein Werturteil, über dies Alles ergeht nicht direkt das Werturteil, sondern umgekehrt; es ist eine Hilfsconstruktion, die man auch anders machen, entbehren kann, ohne deshalb an der Wahrheit der in Frage stehenden Sache zu rütteln. Das Wunder, gegen das man so gern und oft das Wissen in's Feld führt, ist gerade selbst ein Wissen, ein erkenntnistheoretischer Begriff des Glaubens, dem freilich das Wunder so immanent ist, wie das Süsse dem Geschmacke. Die verstandesmässige Vermittlung, die Wundererklärung durch Hypnotismus und andere Allotria sind allenfalls ein Bild, wie wenn man von hellen Tönen und heiteren Farben redet, nur dass die Macht der sinnlichen Eindrücke den Übergang in das ἄλλο γένος gar nicht merken lässt. Gott sitzt im Regiment, darum glauben wir an Wunder Seiner Allmacht und Güte — Punktum. Man wolle diese einfachen Verhältnisse jedes Vaterhauses doch endlich begreifen! Die Wundererklärung mag als Hypothese gewisses Recht haben, das Werturteil des Glaubens zu stützen, besonders in der Wissenschaft, die auf dieser Erde immer gleich der Themis mit verbundenen Augen einhergeht; — die Wundererklärung eine Karyatide mit dünnem Schafte und arabeskenartiger Verzierung,

mehr zum Schmuck als zu beweiskräftiger Stütze, aber fast unentbehrlich für den denkenden Menschen. Der Wert solcher Metaphysik kann nur sein, dem Werturteil Einfassung und höchstens bequeme und erleichternde Unterlage zu schaffen, ohne es erst zu ermöglichen, zu begründen. Alles logische, apriorische Dreinreden von Kausalität, die wir nimmer völlig beherrschen, muss schweigen vor dem Machtspruche psychologischer Thatsachen, die auch logisch sind. Es thut not, immer wieder in verschiedenen Formen an die Elemente des transscendentalen Kriticismus zu erinnern, um den Glauben vor jedem Ausgleich und Vergleich mit dem Wissen zu schützen.

b. Glaubensinhalt.

Unsere ganze Arbeit ist Beispiel, Vorschlag, Versuch; insbesondere gilt das von dem Folgenden, mit dem wir unsere weitere Darstellung unterbrechen, das Jeder durch schwebende theologische Probleme der Gegenwart beliebig vermehren kann. Die Theologen beanspruchen hier die Anwendung eines Princips, das wir im Allgemeinen vorläufig als bekannt voraussetzen, das jedoch an Beispielen am leichtesten sich erläutert. Anschaulichkeit ist ein psychologisches Gesetz, das wir auch praktisch handhaben; hoffentlich sagen wir mit dem, was wir eigentlich in der Biblischen und Dogmengeschichtlichen Psychologie an Gedankenreihen zu entwickeln haben und hier in Abbreviaturen vorlegen, nicht lauter Altes und Bekanntes. Andere suchen grade hier stoffliche Belehrung, die wir ganz und gar nicht geben können. Die Quelle, an der sie Befriedigung finden, sprudelt an anderer Stelle als an diesem Brückenbau zwischen Theologie und Psychologie, wo das Wasser getrübt, der Boden schlüpfrig sein dürfte. Was wir hier versuchen, ist eine psychologische Beleuchtung einzelner „Dogmen“, „Lehren“, die zeigen will, dass diese Begriffsbilder nicht so dunkel und öde sind, als was man sie so gern verschreit, ja dass man diese im Haushalte psychischen Lebens gar nicht entbehren kann. Dabei ist Stoffauswahl und Anordnung nach Massgabe unserer Aufgabe beliebig, dennoch lässt sich wohl „Glaubensinhalt“ von dem später folgenden „Erfahrungsinhalt“ auch äusserlich leicht trennen, wie Inhalt und (psychische) Form, Aufbau und Grundlage.

Im Mittelpunkte evangelischen Glaubens steht der ge-

kreuzigte und auferstandene Christus; hier setzen alle Probleme und Lösungen der Frömmigkeit, unseres Lebens und Sterbens ein. Zunächst ist Christus die Offenbarung Gottes, aber in diesem Begriffe liegen zwei Schwierigkeiten: 1) was Christus offenbart, 2) wodurch Er es offenbart. — Gott ist unsichtbar, unnennbar, unerreichbar, Er wohnt in einem Lichte, da Niemand zukommen kann; was bei den Menschen unmöglich ist, ist bei Gott möglich: wir wissen, haben, dienen, lieben Gott, da der unseren Sinnen unzugängliche, höchstens durch Ahnen und Sehnen aufdämmernde Vater uns „offenbar“ geworden ist in Christo. Gottes Herz, Person ist heilige Liebe, und zwar einerseits barmherzige Liebe des Vergebens, der Hilfe, des Friedens, andrerseits Zorn und Gericht der verschmähten und suchenden Liebe. De ira Dei ist genug geredet, es gilt heute als wissenschaftlich, den Zorn eschatologisch zu deuten und zu fassen. Hier kommt's nur auf die psychologische Deutung an, die auch auf dem Boden der Bibel das Gegenteil fordert und gestattet, dass Liebe und Zorn in Einem Gemüt beisammen sind; letzteres Bedenken ist der Hauptgrund, warum man Zorn mit Verdammnis verwechselt. Es ist unpsychologisch, die Erziehung des Menschengeschlechts durch „Liebe“ sich vollziehen zu lassen, und, sowenig wie das Gericht nach Johannes sofort einbricht, ist der Zorn Gottes erst das letzte Wort. Nicht minder unpsychologisch ist es, das Strafmass zu verallgemeinern und auf ein gleiches vor- oder zurückzuschrauben; ganz in unserem Sinn redet Ziegler, „Die ethische Versöhnungslehre“ in „Zeitschrift für Theol. u. Kirche“ 1895. Heft 1 (statt der „ethischen“ Versöhnungslehre fordern wir nur die „psychologische“, die umfassender jeden Vorwurf des Moralisirens a limine abweist). Das göttliche Strafmass richtet sich nach den psychischen Gesetzen, nach denen sich die Sünde individuell wie von selbst auswirkt; die Schuld ist wohl allgemein, aber nicht gleich, und darum auch nicht die Strafe; ähnlich wenn der HErr im Gleichnis von der Gleichheit des Himmellohnes redet, kann damit nur die Qualität der Seligkeit bezeichnet sein; die Quantität bemisst sich nach der Länge der Arbeit, in der wir stehen durften, von selbst. Aber mehr als Zorn ist Gottes Herz Liebe; jenes wie dieses ist kein willkürlicher Anthropomorphismus, mit dem andere Religionen arbeiten, sondern „Wahrheit“, dessen „König“ Christus ist.

Alles Andere ausser Zorn und Liebe ist nebensächlich,

äusserlich im Verkehr mit anderen Personen und vollends mit dem Unsichtbaren; dies „offenbart“ Christus durch seine „Sühne“. Es kommt Alles darauf an, diesen Begriff richtig zu fassen und alle logischen Anstösse wegzuräumen, die man von jeher grade hier gefunden hat, nicht in furchtsamer Ängstlichkeit den Weltkindern das Evangelium des lebendigen Gottes mundgerecht zu machen, sondern in dem rechten Verständnis der von Gott gestifteten ewigen Erlösung. Hier grade setzt auch das Damnamus der kirchlichen Rechten ein, aber wir müssen besonders in dieser Zeit lernen, auch da, wo einzelne Ansichten auseinander gehen, auf der anderen Seite etwas zu hören von dem: „HErr, Du weisst, dass ich Dich lieb habe.“ Die juristische Fassung, die unbewusst in manche Versöhnungstheoreme immer wieder eindringt, hat ihren contradiktorischen Gegensatz allein in der psychologischen, die von einem uns unbekannten Gerichtsdrama des Himmels in der Vergangenheit Abstand nimmt, dagegen Vergangenheit und Gegenwart in der Ewigkeit durch das Werturteil des Glaubens verknüpft, der es nicht auf ein Blutgericht Christi, sondern auf suchende Liebe durch Christum ankommt (s. unsere „Psych.“ S. 20 f.). Sühne ohne Beigeschmack der „Sprache Kanaans“, von der gelegentlich abzusehen wirklich die sonst verkehrte Verachtung des Alten Testaments lehren kann, „Sühne“ im Ewigkeitssinne hängt mit Versöhnung zusammen. Mag mit der Wurzel dieses Wortes die Bedeutung „Gericht“, „Opfer“ (s. z. B. Kluges, „deutsch-etymologisches Wörterbuch“), zusammengehören, der ursprüngliche Begriff ist allgemeiner und läuft irgendwie auf Versöhnung hinaus, wenn man nicht grade auf den Nebenbegriff des Blutvergiessens Wert legt; wir teilen dabei die Blutscheu unserer kulturübersättigten nervösen Zeit durchaus nicht. Sühne, Vertretung, Verdienst u. A. sind so mehr oder weniger gleichwertige Begriffe unter verschiedenen Gesichtspunkten mit demselben Kerngedanken, wie dies psychologisch und logisch natürlich ist; es ist ein Vorzug von Häring „Zur Versöhnungslehre“ (Göttingen), darauf ernstlich wiederholt aufmerksam gemacht zu haben; von Monographien sei dabei nur etwa Kühl, die „Paulinische Rechtfertigungslehre“, von uns citirt, ohne deswegen immer mit ihr übereinzustimmen.

Der Verdienstbegriff erweckt häufig Bedenken, da im sittlichen Leben Jeder auf sich selbst gestellt ist; es ist jedoch keine sittliche Pflicht, die uns abgenommen wurde, sondern ein religiöses

Gut, das aus Gnaden geschenkt wird; der Verdienstbegriff liegt in derselben Kategorienreihe, die das: „Eür Euch gegeben“ zum Ausdruck bringt. Christus ist „Vermittler“, „Vertreter“, durch den wir von Gottes Gnaden und doch selbstthätig seine Gaben aneignen und vom „Himmel“ erfahren. Die Verschiedenheit der Ausdrücke ist nicht ein Wechsel von Bildern, die dasselbe sagen, sondern hat seinen Grund in dem Begriffe der Person überhaupt und vollends der Christi; dasselbe sagen jene Bilder nur, weil sie sich zurückbeziehen auf Eine Person. Die Person Christi bildet und bietet mannichfaltige Einzelbilder, die immer vermehrt werden durch die Bedürfnisse der einzelnen Frommen. Person ist ein Schema für unendlich viele Formen des Lebens, und je höher diese begrifflich liegen, desto mannichfaltiger sind die einzelnen konkreten Züge, die jene beherrschen.

Der Sühnebegriff, mit dem wir alle Momente der gewaltigen, heiligenden Persönlichkeit Christi und zugleich des Verhaltens desselben zur Welt aller Zeiten und Zonen zusammenschliessen, umfasst nicht nur Objekt und Subjekt, sondern auch das Mittel der Sühne. In Bezug auf das erstere verwechselt man leicht Folgen der Sünden und ihre Strafe, welch' letztere nie übertragbar ist; es ist eine contradictio in adjecto, die hier, wie sonst oft begangen wurde. Christus trug nicht Zorn und Gericht Gottes, sondern, als das von Gott dahingegebene Lamm, die Sünde der Welt d. h. ihre Folgen; dabei versteht man das Wort: Eli, Eli, lama“ richtig nur psychologisch, sofern dieser sog. dunkle Glaube in jener Kreuzesanfechtung doch die Sehnsucht nach Gott, die Gedankenbewegung auf ihn zulässt, während das Gefühl unbefriedigt bleibt als der Resonanzboden der Realität (cfr. die Sehnsucht als Moment des Glaubens Psalm 27. 42 u. A.). Eigentlich giebt es nur eine einzige Sünde, das ist: von Gott los zu sein, auf Gottes Willen, Wort nicht gerichtet zu sein mit Denken und Diensten, wobei man Gottes Hilfe mit niederem Ich preist, ohne dass man sich stark genug in seinem Dienste der eigenen Heiligung erweist. Die Aufgabe der Predigt ist es, nicht sowohl in kleinliche Detailmalerei zu verfallen, die das Hohe in's Niedrige herabzerrt, als im grossen Ewigkeitsstile Christi Persönlichkeit mit unserer zu confrontiren; dort Würde, Haltung, Liebe, Demut, Stetigkeit, hier grade das Gegenteil. Anschaulichkeit ist dort weder jene Kleinmalerei noch abstraktes Spielen mit dem Worte

und der Sache: Sünde, die in beider Beziehung am besten mehr zu vermeiden ist (über den abstrakt-conkreten Charakter derselben später), vielmehr kommt's auf einen Totaleindruck an, der tiefer fasst und sitzt. Ob die Sünde seinsurteilsmässig-geschichtlich bei den Pharisäern in dieser, bei uns in jener Gestaltung auftritt, das höhere werturteilsmässige Wesen der Sünde ist dasselbe, wenn auch die Schuld, das Spiegelbild derselben, unter diesen oder jenen Umständen wechselt; die Sünde ist ja nicht ein Quantitäts-, sondern ein Qualitätsbegriff; der Pharisäer Hochmut wie des Volks Rohheit und Undank bleiben typisch wie jede andere Sünde im Klein-, Un- und Hochmut. So konnte Christus die Sünde der ganzen Welt wirklich tragen, gerade weil er um Hauptes Länge voll Heiligkeit Alle überragt, eine Thatsache, die sich nur aus der Analogie anderer Lebensverhältnisse erklärt, wie aus dem Schmerze eines Landesvaters um die Verlorenen seines Volks, eines Geistlichen um seine Gemeinde; man nimmt an jener Thatsache leicht logischen Anstoss, jedoch kommt's dem Psychologen darauf nicht an. — Vollends Christus that's voll Sanftmut und Hohheit, unerschütterlich im Glauben und Gehorsam; diese göttliche Gesinnung des Vergebens und Friedens hat über die Jahrhunderte hinweg noch heute eine heiligende Kraft, die nicht aufgeht in der des blossen ästhetischen vorstellungsmässigen Vorbilds, sondern aus dem Vollbilde seiner Persönlichkeit herausströmt. Indess die quantitative Fülle der Herrlichkeit seines Lebens scheint allein noch lange nicht die Macht seiner Wirkung zu erklären, sondern der Erhöhte Selbst begleitet irgendwie diese heiligenden Wirkungen, für deren Analogie man immerhin auf die Suggestion oder zweifelhafte Telepathie hinweisen mag.

So wenig wir den Sinn der Sühne ableugnen oder verkürzen, so wollen wir nicht in jener fernen Starrheit alttestamentlichen Rechtsinstituts, in das die alte Auffassung unwillkürlich einbiegt fortfahren. Christus hat nicht blos auf Golgatha gelitten und so gesühnt, sondern sein ganzes Leben ist ein Opfer im grossen Stile des Weltdramas, bei dem man seine Person nicht zerstückeln darf, indem man bei seinem „Leichnam“ stehen bleibt; so allein sühnt Er uns noch heute, indem seine Persönlichkeit ewig ist, nur dass aus dem Sinnlich-Sichtbaren die unsichtbare Stellvertretung geworden ist und nun beides um so völliger wirkt. Er sühnte damals durch sein irdisches Leben und Sterben und bestätigt diese Sühne

durch seinen Geist; Gott rechtfertigt durch die Thatsachen diesen psychologischen Weg. Gott, der ein Geist ist, kam es nicht auf Sein Blut an, sondern auf unser heiliges göttliches Leben voll Selbstzucht und Selbstverleugnung; in der „sühnenden“ Anschaulichkeit und „vermittelnden“ Eindringlichkeit des Lebens Jesu liegt das psychologisch nicht weiter zu analysirende Geheimnis des Christentums. Nur eine logische Unart steht zweifelnd und achselzuckend vor der Forderung der Ritschlschen Schule, die psychische Gesetzmässigkeit der Sühne ohne weitere Erklärung von Recht und Notwendigkeit anzuerkennen. Wahre Sühne trennt nicht den Sühnenden und den Gesühnten, sondern reicht aus der Vergangenheit die Hand auch noch in ein kulturübersättigtes Jahrhundert.

Vielleicht wird der Schwerpunkt der drei Momente von Objekt, Subjekt und Mittel der Sühne nicht immer scharf im Einzelnen festgehalten und verfolgt; jedoch je mehr man sich psychologisch in die Tiefen des Glaubens versenkt, desto deutlicher werden die Schwierigkeiten, besonders aber dann, wenn es gilt, den Zusammenhang in den Einzelheiten zu begründen, auf die wir des Weiteren eingehen.

Uns, die wir den Tod des Herrn geistlich beurteilen, kann es nicht auf die äusseren nebensächlichen Umstände auf Golgatha ankommen, sondern auf die weltüberwindende Liebe, die mit dem ersten feindlichen Zusammenstoss zu verbluten begann. Das ist keine Verflüchtigung des Beiwerks, sondern Vertiefung, Verklärung des Irdischen mit Geistlichem. Schon in gewöhnlichen Lebensverhältnissen läutert, ergreift, erhebt, rührt, demütigt, beugt solch reiner Schmerz voll heiligen Ernsts über die Sünde. Vollends kann Gott Christum zum Bürgen dafür setzen, dass, wer an Ihn glaubt, in Seinem Leben und Sterben auf- und eingeht, ein Mensch Gottes wird. Es ist nicht blos eine formale Association Gottes, den Christen durch Christum zu decken, um Seiner Gerechtigkeit willen uns gerecht zu machen, sondern diese Einheit hat ihren tieferen geistigen Grund. In der Menschen Augen wird wohl Namensgleichheit zur Identification in Liebe und Hass, bei Gott aber ist’s Gnade, die Christum realiter gibt und um Christi willen vergibt. — Darum haben wir zunächst und immer wieder in Seinem Blute Vergebung der Sünden; der Tod auf Golgatha zeigt am deutlichsten und gehäuftesten die Liebe Gottes in Christo; dieser Tod aber

ist nichts Qualitativ-Besonderes, sondern nur ein Quantitativ-Gesteigertes (vergl. Matth. 8, 17 das Citat aus Jes. 53), und den Aposteln ist derselbe nicht blos Höhepunkt seines Lebens, sondern für sie, die in den Kultusformen Israels befangen waren, hängt die Bedeutung des Todes ab von der Association der alttestamentlichen Sühntheorie; aber für sie und uns ist Christus nicht blos gestorben, sondern auch auferstanden, sein ganzes Leben ist für uns zur Heiligung, zum Frieden gegeben. Aus der Vergebung der Sünden fliesst Kraft, Lust, Friede, kurz „heiliger Geist"; dies Alles ist weiter nichts als ein psychisches Gesetz, das seine Geltung überall bewährt und noch mehr im Verhältnis des Menschen zu Gott. Der HErr drückt dies Gesetz gelegentlich aus: Welchem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig. Luc. 7, 47 b. Der Glaube weiss, wie wenig er verdient, was er nimmt; unwillkürlich wächst aus dem Glauben, aus der „anschaulichen" Hingabe an den heiligen Gott die Busse, und aus diesen verstärkten Gefühlen verstärkte Thatkraft der Liebe. Der Verkehr mit einem geistlich höher Stehenden hebt und demütigt, treibt zur Nacheiferung und drückt zum Bekenntnis eigner Schuld, wie viel mehr der Lebensverkehr mit dem HErrn.

Unter dem Kreuze Christi kreuzen und drängen sich unendlich viele Passionsgedanken, so dass man die einzelnen nicht scharf genug verfolgen und entwirren kann; im Allgemeinen u. A. die Gewissheit, dass Gott aus Niederlagen einer treu geführten Sache, aus Sünden unseres Herzens Siege zu gestalten pflegt, das Vorbild Christi für Leiden, das Gericht über die Sünde; — Kontrastwirkungen aus dem Gegensatze spielen in der Psychologie des Gefühls eine bedeutende Rolle. Im Besonderen wird unter dem Kreuze der sühnende Opferbegriff zur Klarheit erhoben; in unseren Tagen ist derselbe naturgemäss verändert, vielleicht abgeschwächt. Das Wesentliche, Bleibende scheint dreierlei: 1) der Zweck für einen Anderen, 2) das Mittel, etwas Kleineres oder was man gering achtet, daran zu geben, 3) neben jenem Zweck und Mittel das Motiv, das mit dem Mittel zusammenhängt, die Selbstverleugnung; heute nimmt man einseitig eines von diesen drei Merkmalen für das Ganze, bei Christo treffen alle drei zu und gehen auf in dem „offerre" Deo, der sein Reich in Christo gründet, und dem „offerre" hominibus, die dadurch erlöst, errettet, gewonnen werden. Denn die Sprache sich opfernder (offerre) Liebe ist eine Ewigkeitssprache, deren

Verständnis auf psychischen Gesetzen beruht (vergl. 1. Joh. 4, 19 in der richtigen Übersetzung). Anstössig pflegt dabei der Begriff der Liebe zu sein, sofern man nicht lieben könne, den man nicht sieht, der noch nicht da ist. Jedoch wie man einen verstorbenen Vater, einen fernwohnenden König im Geiste liebt, so konnte Christus auch die Brüder des 19. Jahrhunderts lieben, sofern sie von seinem Geiste beseelt sind; sage man: „aus Mitleid mit ihrer Schwäche", ihnen zum Heile um Gottes willen, Zweck, Ziel, Motiv, Mittel der Liebe sind tausendfältig, wie dies die psychologische Analyse des Begriffs der Liebe erklären würde, den man in der Psychologie dürftig ersetzt hat durch eine Erklärung des Ursprungs, etwa durch Sympathie, die in physiologischen Verhältnissen dieser oder jener Art entsteht; wir müssen immer wiederholen, dass der Kriticismus, der die Verwechslung des Ursprungs und der Geschichte mit dem Begriffe einer Sache verbietet, der ferner Psychologie und Ethik vermengt, noch nicht genug in Fleisch und Blut der Wissenschaft übergegangen ist.

Der Opferbegriff liegt unserer Person und Sprache näher als der der Sühne, der obendrein nur den ersten der dargelegten Opferbegriffe besonders herausgreift. Wir Evangelische haben einen zu grossen horror vacui des Opferns theoretisch, aber praktisch können wir dasselbe gar nicht vermeiden; wir vermögen wohl zu opfern, aber nicht zu sühnen. Auch Christus hat sich geopfert; was Er gestorben ist, ist er der Sünde gestorben. (Röm. 6, 11.) Die Motive, die ihn zum Sterben drängten, sind nicht plötzlich da, sondern allmälig gereift. Er, der bisher noch nicht gut war im Sinn von Marc. 10, ist auf Golgatha der Sünde, dem posse peccare gestorben. Im Tode war die furchtbarste Versuchung, und es ist vielleicht ein „natürliches" Gesetz, in das unsere Erfahrung nicht hineinblickt, dass solchem Leben und Sterben die Verklärung folgt. Man muss sich dabei nur hüten, das Gesetz, das so leicht in seiner Allgemeinheit den Charakter des Persönlichen verliert, als etwas weniger Göttliches anzusehen. Das Gesetz, Natur- (auch der „Seele") wie Sittengesetz, ist heilig und göttlich, so sagt wenigstens von diesem der Apostel Paulus.

Zwischen dem Sühnbegriffe und einem Grundbegriffe wie dem des Gottesreichs dürfte ein immanenter Zusammenhang bestehen, dessen Wechselseitigkeit Licht von einem zum anderen wirft. Es sei dabei für spätere Hefte im Voraus bemerkt, dass jedes Be-

mühen, Reich Gottes und Kirche anders als psychologisch zu unterscheiden, die Berechtigung und Bedeutung des Kirchenrechts principiell anders als psychologisch zu verteidigen, vergeblich ist. — Gottes Reich ist Naturreich, aber was wir gewöhnlich darunter verstehen, ist ein Reich geistiger Art, eben in Christi Person, das sich wegen dieses seines persönlichen Charakters nur mit psychologischen Mitteln verstehen lässt. Dann hat man aber nicht mehr die müssige logicistische Frage nötig, ob das Reich Gottes eschatologisch oder gegenwärtig zu verstehen sei, sondern wundert sich, das einfache psychologische Gesetz von der Entwicklung des Geistes ignorirt zu haben. Das „Herz“ ist biblisch wie psychologisch auf das Wachstum angelegt; den Keim dazu hat Christus eingesenkt in diese Menschenerde, Er ist das psychische punctum saliens der Biologie, das psychische protoplasma der Physiologie. Das Gottesreich ist gekommen und wird kommen, wie der Mensch aus und nach dem Ebenbilde Christi sich entwickelt, kurz Christus ist für uns gekommen, gestorben, auferstanden, erhöht. Eher müsste die psychische Gesetzmässigkeit umgestossen werden, ehe die Kraft Christi versagte im und am Menschen; das Sichtbare, Irdische, Äussere, „Grosse“ kann und pflegt zu zerfallen, damit das Unsichtbare, Geistige, Ewige Innere, allein Machtvolle gefördert werde. Nur durch eine Persönlichkeit konnte die Welt „erlöst“ werden, und für den Psychologen thun sich Blicke in den geheimnis- und weisheitsvollen Reichsplan Gottes auf. Wessen Denken und Handeln bestimmt wird von — um physiologisirend zu reden — den Gehirncentrenpartien des höheren „Ich“, die in Christi Person, Namen, Liebe, Herrlichkeit ihren Mittelpunkt haben, der ist in Gottes Reich ἐν Χριστῷ; was er thut, thut er in „Ihm“, alles Kämpfen, Dienen, Beten durch „Ihn“, auf dem Boden, den Er bereitet.

Ist Opfer, Gehorsam, Leidensfreudigkeit, Stille noch keine Sühne „für uns“, damit wir wirklich haben, können, wissen, empfinden? Es ergibt sich aus Allem, dass Offenbarung und Sühne Wechselbegriffe sind wie Form und Inhalt, die sich nicht von einander trennen lassen, und wir begreifen nicht recht, dass man die Offenbarung trotz zugestandener Prämissen der Sühne „überordnen“ will, ein Logicismus, dessen Art bis in die äussersten Schlupfwinkel unseres Denkens zu verfolgen ist; im Besonderen hat derselbe hier Christi That, den Grund unseres Erkennens

und unser Erkennen selbst geschieden. Die Gabe des unsichtbaren Gottes kommt durch die Sühne Christi ebenso zum Ausdruck wie durch die Offenbarung, diese für uns, jene für Gott, diese von Gott und zum Erkennen, jene zum Erfassen für uns.

Fast von selbst ergibt sich so, dass die Trinitätslehre weder anstössig noch vernunftwidrig ist; wir beachten dabei, indem wir in den Bahnen der alten orthodoxen Theorie uns bewegen, die immanente und transeunte Trinitätslehre, obgleich jene nichts weiter sein kann als eine Abstraction, Reflexion von dieser; daher gilt im Besonderen, was wir im Allgemeinen von der Abstraktion der Werturteile unten ausführen.

Schon Augustinus versuchte bekanntlich die Tiefen der Gottheit psychologisch verständlich zu machen, ja, in dem Banne damaliger Erkenntnisformen gefangen, zu ergründen. Es ist und bleibt die Trinitätslehre ein Anthromorphismus, den man nicht durch Analogie der Psychologie näher rückt, sondern grade und allein durch die Psychologie darlegt; bei dem ehrwürdigen Kirchenvater begegnet das eigenthümliche Unternehmen, die logisch von den alten Vätern gesetzte Theorie nachträglich psychologisch zu begründen, statt sich psychologisch und unparteiisch auf den Sinn der Überlieferung zu besinnen.

Alles Irdische ist Gleichnis und vollends für die Tiefen der ewigen Liebe; man bleibe aber im Gleichnis: Gott ist Eins durch den Geist, und bleibe so biblisch und christlich! Es ist ein psychologisches horrendum, den Geist zur Person zu stempeln anders als höchstens in uneigentlicher, wohl auch uns geläufiger Metapher, die man als Personifikation, Synekdoche (pars pro toto) ja auch als Metonymie auffassen kann; bei dieser bilderreichen Fülle ist Grund genug zum Verwechseln, aber keine Notwendigkeit. „Mein Geist erhebet den HErrn“ heisst es wohl, jedoch ist und bleibt „Geist“ etwas Anderes als Person im heutigen Sinne, den wir unten einigermassen untersuchen. Bekanntlich hat wie jeder psychologische Begriff, — wir erinnern nur an die Platonische Psychologie, an „Herz“, „Leber“, „Nieren“, „Eingeweide“ (Homer), — so auch der der Person seit dem Nicänischen Konzil eine völlige Verschiebung erfahren. Was so seit langem feststeht, hat man doch noch nicht principiell und allein massgebend beleuchtet. Kirchlich giltig ist bekanntlich die Formel: *μία οὐσία* (d. h. Eine Qualität des

Geistes, Eine und dieselbe „höhere“ Geistesart), τρεῖς ὑποστάσεις die Athanasius an Stelle der τρία πρόσωπα setzte. Mancherlei τρόποι d. h. Auffassungen seelischer Vorgänge und Zustände Gottes hat man versucht, anstössig erschien vielleicht dieser letztere (πρόσωπα) vom Theaterkostüm entlehnte; auch an materiellen, logischen, räumlichen (ὑποστάσεις) und anderen fehlt es nicht, am würdigsten dürfte doch der psychologische des Augustinus erscheinen. Aber wenn man alle ursprünglichen Nebengedanken der ὑποστάσεις abstreift, um den Sinn dieses verrenkten Ausdrucks zu verstehen, so darf man nicht mit Bornemann in seinem „Unterrichte“ (wegen der Verbreitung dieses Buches müssen wir namentlich werden) ὑποστάσεις in Gegensatz zu Bild, Einbildung stellen, wie es uns heute bei „Hypostasirungen“ am gewönlichsten begegnet, sondern man muss das τρεῖς gegenüberstellen dem μία, es ist daher zu übersetzen nicht „Wesen“, „wirkliche Grösse“, sondern Gegebenes, vorliegende Grösse, Erscheinungsform, worauf allein auch die platonisch-aristotelische Philosophie des vierten Jahrhunderts führen kann. Dagegen würde ein moderner Augustinus sich kaum anders zu helfen wissen, als auf die verschiedenen Centren des sogenannten höheren und niederen Ichs zurückzugreifen (cfr. darüber unten); Gott ist dem höheren Ich zu vergleichen, das in der sinnlich-wahrnehmbaren Gestalt Christi zum Ausdruck kommt; nur das „Ich“, der Geist vermittelt zwischen Beiden, ja zwischen Gott und Welt. Dabei kann die immanente Trinitätslehre nie das Wesen Gottes ausdrücken, sondern, wie nach geläuterten Principien dies allein möglich ist, nur abbilden; jede solcher Theorien ist ein Widerspruch gegen den Begriff der Offenbarung, und wenn man auch die Immanenz als Quell der Offenbarung ausgäbe, so widerstritte dies dem Wesen des Werturteils, auf das wir unten eingehen. Gott ist biblisch unergründlich; jedwede Aussage ist ein Rückschluss der reflektirenden Erkenntnis aus der offenbarten. Es dünkt wie Vermessenheit, den Geist Gottes ergründen zu wollen, während auch dem Psychologen nichts so verborgen ist, wie der Geist der Menschen; der erkenntnismässige Charakter eines Dinges kann auch bei der höchsten Abstraktion nicht weggeworfen werden, wie sich freilich zuweilen grade die Frömmsten am leichtesten einbilden. Man hat daher neuerdings mit Recht auf die Ausbildung immanenter

Trinitätslehre verzichtet, die freilich der dogmengeschichtlichen Entwicklung in Folge ihrer metaphysisch-logischen Grundanschauung nahe und notwendig war. Wir werden uns hüten, in dieser rein dogmatischen Frage eine endgiltige Antwort vorwegzunehmen; so sehr es uns drängt, hängt es doch von anderen Vorarbeiten ab, die wir weder überwältigen können noch wollen.

Jene orthodoxe (das Wort im geschichtlichen Sinne genommen) Formel will innerhalb der immanenten Trinitätslehre verstanden sein; mag man über den in die Augen springenden Wert denken, wie man will: auch diese Formel nähert sich der transeunten Theorie, die wiederum nur erkenntnistheoretisch-psychologisch verstanden werden kann. Unterscheiden wir (vrgl. z. B. Rickert, „Gegenstand der Erkenntnis" 1893, S. 7, dessen Voreingenommenheit auf der Hand liegt), eine dreifache Bedeutung von Objekt, die man nur im Gegensatze zu dem betreffenden Subjekte recht versteht, so ist es 1) die Aussenwelt im Gegensatze zu „mir" bezw. Körper und Seele, 2) die immanente oder transcendente Welt im Gegensatze zu meinem Bewusstsein, das freilich in sich selbst Objekt und Subjekt absondert, 3) dieses letztere Objekt als die wahrgenommenen Wahrnehmungen im Gegensatze zu der wahrnehmenden „Seele"; es braucht dabei nicht hervorgehoben zu werden, dass die Verwechslung der drei Momente häufig wiederkehrt und viel Gutes zerstört. Jede unverdächtige erkenntniskritische Betrachtung wird in sauberer Scheidung ein Abbild dieses missverstandenen Dogmas, und es ist interessant, dass die Nicänischen Väter mit ihren ganz anderen Mitteln metaphysisch-neuplatonischer Erkenntnis zu denselben Resultaten gelangten, in die Theologie und Psychologie auch heute ausmünden. Gott nämlich, das Ding an sich, die „Aussenwelt", wird offenbar in sinnlichen Wahrnehmungen der geschichtlichen Person Christi. Sollen diese angeeignet werden, so gehört dazu der Geist, auf dessen Grundlage die ersehnte Einheit von Gottheit — und Menschheit sich vollzieht. Der heilige Geist, dessen Begriff correlat ist dem Gottes, führt zu Christo, wischt uns Schlafenden die Augen aus, setzt den Schwachsichtigen die Brille auf, dass sie von hier aus in den Himmel voll Freude und Friede hineinsehen, wobei natürlich nichts weniger als der astronomisch-kosmologische und vollends nicht der Himmel der Zukunft gemeint ist. Kurz Gott lässt sich nicht denken,

anbeten, dienen, fassen anders als in Christo durch den heiligen Geist; auch die irdischen Güter empfangen wir als Christen durch Christum im Geiste; sonst könnte der schönste Segen durch Gleichgiltigkeit uns vergällt oder verkürzt werden. In diesem Sinne gibt das Evangelium vom Trinitatisfesttage den Schlüssel zu jedweder Gotteserkenntnis. Joh. 3. fragt der weise Nikodemus, aber wonach, wird nicht gesagt, und doch — die „Antwort“ des HErrn, der jene Frage gar nicht abwartet, sondern abweisend hinweist auf die Wiedergeburt, die der Ausgangspunkt der ganzen Frage bleibt. Offenbar hat Nikodemus den, der von Gott war, über Gott fragen wollen: Wer und was Gott ist? (vergl. v. 12). Aber das ist eine schwere Doktor- und Meisterfrage, die wohl das Bilderbuch unserer Kindheit durch Darstellung eines Altvaters mit grauem Barte in den Wolken einstmals löste, aber jetzt?! Glaubet Ihr nicht, wenn ich Euch von irdischen Dingen, wie der Wiedergeburt, sage, wie würdet Ihr glauben, wenn ich Euch von himmlischen Dingen sagen würde? Die Voraussetzung des Verständnisses ist die Wiedergeburt, in der die Seele qualitativ neu und anders ist und doch dieselbe, mit neuen Anschauungen, Stimmungen, Bestrebungen, Genüssen, kurz mit neuem „Herzen“. Der Gott, der solche Neuschöpfung wirkt, hat sich Christo offenbart; Gott ist, „sieht aus“ wie ein barmherziger Vater des Vergebens und Spendens, Gott ist so wie Christus, aber man kann diesen nicht einen HErrn von Herzen heissen, Ihn preisen, lieben, d. h. in Summa erkennen ohne den heiligen Geist.

Auch die Achillesferse unserer Gebildeten, der Glaube an die Gottheit Christi, für die wir etwa auf die „Christliche Welt“ 1891, No. 4 und sonstige diesbezügliche Artikel verweisen, scheint so durch psychologische Einwirkung gegen jeden Angriff gefeit zu sein. Da das Unsichtbare nicht gesehen, bewiesen, erkannt wird in gewöhnlicher Weise, so wenig als man Wasser anzünden, Gerüche tasten kann, so kann die Gottheit nur die Folgerung anderer Voraussetzungen, das Postulat gewisser Prämissen anderweitiger Erfahrungen sein. Tritt uns in Christo einer entgegen, der nie, nirgends, nichts von der allbekannten, geheimen und offenen Selbstsucht, Trägheit, Hoffahrt in sich spürte, gegen dessen „Gotteslästerung“ und „Betrug“ die Brutalität unserer Tage ein Kinderspiel wäre, der jedoch wirklich eins war mit

dem Vater, und dessen Segen aus seinem Worte, dessen Kraft aus der Höhe wir je und je erfahren, so fragen wir geschichtlich nach dem zusammenstimmenden Grunde. Beim Dichter nennt man jenes geheimnisvolle X eine Anlage des Genies, bei Christo Gottessohnschaft. Eine Erfahrung kommt zur andern, wie bei jeder wirklichen Erkenntnis. Man bezeichne jenes Weihnachtswunder, wie man will, wir nennen es Gottessohnschaft, während wir als Gotteskinder Abbilder vom Urbilde sind, Er der grosse Bruder, wir die Kleinen und Kleinsten am Geiste, viele noch nicht einmal „neu geboren". Wir erreichen nie die goldene Mitte von Demut und Würde, Sanftmut und Hohheit, Barmherzigkeit und Ernst, Gehorsam und Freiwilligkeit, darum verehren und erkennen wir Ihn als unseren „HErrn". — Den gottgeordneten Weg des Kreuzes sah Christus gehorsam als den allein richtigen der Liebe, um Menschenseelen zu gewinnen. Wohin wir in seinem Leben sehen, es begegnet bei aller Natürlichkeit, Einfachheit eine übernatürliche Hohheit, die das Bekenntnis abzwingt: Du hast Worte des ewigen Lebens. Solches Bekenntnis, das Christum in unmittelbare Nähe Gottes rückt, will Gott natürlich nicht die Ehre nehmen, als ob Er nicht der Einzige und Einzigartige sei. Es kann sich bei Christi Gottheit nur um ein Werturteil handeln, wie es wissenschaftlich allein massgebend werden darf, während wir geneigt sind, den Vater im Himmel rein seinsurteilsmässig als Gott anzusehen, obgleich dies wissenschaftlich anfechtbar und undurchführbar bleibt; indess ist uns der Monotheismus so in Fleisch und Blut übergegangen, dass dieser Fehler kaum gemerkt und als solcher verstanden wird. Gott ist ein Geist, sein „Geist" der Christi und völlig unvorstellbar ausser in der Ausstrahlung durch Christum; es gilt, psychologisch-wissenschaftlich die Unteilbarkeit des Geistes zu erwägen, ehe man aus Vorurteil gegen die Gottheit Christi sich echauffirt.

Ein unbedachter Widerspruch besteht auch gegen das Gebet und hebt sich in ähnlicher Weise durch ruhige Reflexion psychologischer Art. Gott, der die Psychologie in dem mannichfaltigen Gange der Wissenschaft unserer Zeit als Aufgabe gestellt hat, psych(olog)isirt auch die Gebete. Es fehlt daher nicht an frommen Männern, die es, vielleicht vom frommen Lotze, gelernt haben, dass Gebete nicht einwirken sollen auf Gottes Willen, sondern dass vielmehr ihre Erfüllung sich auf uns selbst, unsere Stimmungen, Anschauungen, Strebungen beschränkt. So richtig und möglich

es ist, dass ein und dieselbe Vorstellung für das Gefühl mehrdeutig ist, dass Leiden also Freude bereitet, sofern vom höheren Ich hier der Schmerz von unten aufgehoben oder verklärt wird, so treten solchen Erfahrungen, die jeder Christ macht, andere entgegen oder gegenüber, über die man nicht streiten kann und mag, weil Erfahrung, Thatsache ja das letzte ist, das man nicht auf logische Kausalitätsgründe zurückführen darf. Ist Gott persönlich, so ist psychologisch gar kein Anstoss zu nehmen, dass Er sich in seinen Entschlüssen durch Gebete bestimmen lässt, sofern es dem Heile des Betenden dient. Für frühere kindliche Zeiten, die an der Aussenwelt hafteten, waren die äusserlichen Wunder d. h. die nach den Naturgesetzen auf wunderbare, erkenntnis-theoretisch unerklärliche Weise geschehenen Grossthaten Gottes nöthig, in unserer Zeit, in der die Menschen freiere Hand durch Gottes Hand haben, wird Alles vergeistigt und verinnerlicht, auch das Gebet; aber man vergesse über falschen Spiritualismus nie, wie die Menschen nun einmal sind, und dies geschieht häufig, in allen Lebensgebieten. Wird nämlich vom Geiste aus die Welt regiert, die kleine, die uns angeht und angehört, so wie die grosse ganze, so ist es doch eine „logische“ und psychologische Schlussfolgerung zugleich, dass Gott durch die Herzen, auf die Er wirkt, die Erfüllung der Bittgebete vollziehen kann. Damit mag man in's Gedränge des logischen Gegensatzes von Freiheit und Gnade oder Notwendigkeit kommen, aber der empirische Psycholog hat den Mut, durch solchen Logicismus, dessen Nebeldunst an anderer Stelle sich zerteilen möge, hindurchzuschreiten. Der Heiland hat jedenfalls manche äussere Gebetserhörung erfahren; es ist zwar nur das Danken z. B. Marc. 8, 6. 7 ausdrücklich erwähnt, indess über das Bitten redet man nicht gern als über ein Geheimnis, und das Gotteskind, da es nicht in logicistische Ungezogenheiten sich verrennt, dankt schon vor der Erfüllung; Amen heisst doch: Ja, Ja, es etc.

Alle diese Fragen drängen zur principiellen Erörterung der geschichtlichen Thatsachen für den Glauben, Fragen, die von viel grösserer Tragweite zu sein und werden scheinen, als man ahnt. Lösungen sind's genug, die man versucht hat, und diese unsere Fingerzeige haben nicht die Prätension, diese Versuche zu vermehren. Jedenfalls muss man zugestehen, dass die Meinungen noch auf und abwogen und nicht blos, weil die Kritik in jedem

Augenblicke einen Felsen von Dingen, die bisher als geschichtliche Thatsachen galten, zu zersprengen oder gar hinwegzuspülen droht. Je weniger diese Frage vorläufig principiell, das Neue Testament z. B. anders als das Alte, behandelt wird, desto mehr vermeide man unpsychologische Begriffe wie Glaubensgrund und -inhalt, die, dem Kirchenrecht entlehnt, nur verwirren, Vorstellungen der verschrienen Metaphysik hineinziehen und das Ganze auseinanderplatzen.

Die moderne Theologie scheint charakterisirt zu werden durch die Bearbeitung und Betonung des Geschichtlichen, ein Grundsatz, der an sich richtig ist; aber Geschichte allein thut's freilich nicht; das sahen wir oben ziemlich deutlich durch psychologische Brillen; obendrein wird wohl oft geschichtliche Kritik ersetzt, z. B. durch logicistische Analogien von griechischen Heldensagen in der Geschichte der Patriarchen, die, für den Glauben an sich gleichgiltig, nur den Kniffen sog. immanenter Kritik zugänglich ist, und deren Verurteilung doch immer Anstoss erregt wegen der Gewaltthätigkeiten und Vermessenheiten sog. Wissenschaft. Aber es wäre völlig unverständlich, wollte man in jener unschuldigen Neuerung den Grund der Zerklüftung zwischen moderner und orthodoxer Theologie sehen, die allmählich unerträglich wird, um so unerträglicher, als an eine „organische" Herausbildung der einen oder anderen Partei zur anderen keine Aussicht vorhanden ist. Es ist immer unbequem, eine Lieblings- und Gewohnheitsansicht von der Geschichte zerstört zu sehen, aber man erträgt dies unter dem wechselndem Monde. Der Grund liegt tiefer, oder begrifflich-logisch geredet, höher, in der Vernachlässigung des Werturteilsmässigen seitens der modernen Theologie. Les extrêmes se touchent: Die neuere Theologie geht fast in Geschichtswissenschaft auf, und hebt doch auch die Bedeutung des Werturteils hervor; aber freilich beide Tendenzen starren noch unvermittelt auseinander. Die Synthese zwischen moderner und orthodoxer Theologie, die wir erstreben, liegt in der Überbrückung des Geschichtlichen und des Werturteils. Wie so Manchem heute, ergeht es uns: Mit dem Kopfe ein Moderner, mit dem Herzen ein Orthodoxer; nur die Psychologie verbindet die durchbrochenen oder zerstörten Leitungen zwischen oben und unten. Am entferntesten von dieser Vermittlung ist man eben auf dem Boden des Alten Testaments, das zeitlich wie religiös uns ferner

liegt und so leicht in eine Geschichtswissenschaft aufgelöst werden konnte. Aber sind denn die Werturteile der Psalmen auf Grund der Lebensführungen Einzelner wie des Volks Israels nur geschichtliche? Passen jene wegen ihrer constanten höheren Art (s. unten über das Werturteil) — sei's als Erfüllung von Weissagung, als stamina des göttlichen Heilsplans, sei's als religiöse Dichtungen, die noch immer ein frommes Herz erbauen, — trösten sie nicht auch für die Zeit des Neuen Testaments? Über das alte Wort „In vetere testamento latet Novum“ sind auch wir nicht hinaus und wollen, so radikal das bisher Geschichtliche umgeworfen werde, aus solcher Halbheit, Einseitigkeit, Ungenauigkeit, Unfertigkeit moderner Theologie herauswachsen oder sagen hören, dass man nicht Theologe, sondern nur Geschichtler sei, der nachträglich ohne grundsätzliche Verarbeitung seiner innersten Ansichten diese beiläufig gelegentlich zum Ausdruck bringen kann.

Strauss hatte einst die Formel: Ist der geschichtliche Christus der Christus der Evangelien? als Massstab für Evangelienkritik aufgestellt. In ähnlicher Weise, aber mit anderer Tendenz und in anderem Zusammenhang hat Kähler neuerdings den sog. historischen Christus des apostolischen Lebensbildes identificirt mit dem geschichtlichen, d. h., so wie Christus im Spiegelbilde des Glaubens der Apostel entgegentritt, sei Er historisch, — eine These, die ihren Ursprung in erkenntnistheoretischen Einflüssen der neueren Zeit nicht verleugnet. Indess diese Identificirung des geschichtlichen und geglaubten Christus ist, so sehr die Annahme bestieht, misslich, sofern die Jünger zum vollen Glauben erst kamen, als der HErr nicht mehr geschichtlich vor Ihnen stand. Das letztere ist psychologisch ganz erklärlich, da sie vorher durch äussere Eindrücke abgelenkt wurden, den Geist Christi in sich aufzunehmen, d. h. eben an Ihn zu glauben. Indess auch wenn der Keim des Glaubens auch vorhanden war während des Verkehrs der Jünger mit dem HErrn, so erhellt grade aus all diesen Umständen, dass sich das Werturteil des Glaubens abstreifen lasse von den geschichtlichen Thatsachen; es würden die geschichtlichen Offenbarungsthatsachen Gottes überflüssig erscheinen. Man hat daher diese Position Kählers auch aus mancherlei anderen Gründen in der Theol. Litteraturz. 1894, No. 6 mit Recht abgewiesen, ohne, wie uns scheint, psychologisch die principielle Frage vorangestellt zu haben, die

schliesslich immer darauf hinausläuft: Wie verhält sich die fides historica zur fides salvifica? Ist diese auch jene, wie Kähler meint, oder jene auch diese, wozu die moderne Theologie in ihren Konsequenzen sich drängen lassen muss, oder ist bei aller gemeinsamen Grundlage ein psychischer Unterschied unverkennbar? Aufgabe der Geschichtsforschung, die immerhin selbst eine Parteibrille aufsetzen mag, ist's, vom Werturteilsmässigen irgend welcher Form die rein seinsurteilsmässigen Faktoren zu säubern; nicht minder zunächst die Aufgabe der geschichtlichen Theologie, des „Lebens Jesu". Wie wir psychisch progressiv vom Seinsurteil zum Werturteil vordringen, so muss dieser Weg auch regressiv psychologisch denkbar sein. Wie ein rein logisches Denken möglich ist, bei dem das Gefühl auf ein Minimum heruntersinkt, so auch ein rein geschichtliches Untersuchen, das, wenn der Strom der Gefühlsmomente in das ergründete Bett eingelassen wird, nicht ohne Vorteil sich erweist. Die geschichtlichen Thatsachen sind Bausteine für das Werturteil des Glaubens, aber der Stein ist noch kein Haus, das erst durch die Kraft, die Hebel und den Mörtel des Glaubens zu Stande kommt; zerbröckelt und zerbricht ein Stein unter der Hand der Kritik, so leisten andere Ersatz, die Gott reichlich in den Lebensführungen ausgestreut hat. Das Unsichtbare kann man nur glauben, aber dieser Inhalt liegt in den Knospen geschichtlicher Thatsachen, aus denen sich nach der Organisation unseres Geistes die Werturteile jenes Unsichtbaren, sein Glanz, Duft, Kraft so oder so erschliessen. — Der assensus des intellectus der alten Dogmatiker ist das Seinsurteil, das Gegenstandsbewusstsein, dessen Object die notitia ist; er liegt auf dem Boden der fides historica, während die fides salvifica tiefer greift, unmittelbar ist, logisch höher liegt. Luther hat bei der ungeschiedenen Art psychologischer Mittel seiner Zeit sowohl der notitia des intellectus als dem assensus des Gefühls und der fiducia des Willens das Prädikat des Glaubens gegeben, aber doch nur weil die zwei ersten auf das letzte hinweisen und hinarbeiten. Der wirkliche von Gott gewirkte Glaube ist für Luther, wie man immer wieder hervorhebt, zwar nur die fiducia, deshalb aber sind die drei Ausdrücke nicht gleichberechtigt, sondern stellen eine psychisch-genetische Stufenleiter dar, wie jedes Leben, das immanent die Keime geistiger Regsamkeit in sich trägt, sich entwickelt vom Äusseren zu immer höheren

Stufen. Jedoch bei jedweder Polemik von „links“ oder „rechts“ sollte man bedenken, dass die psychische Einheit unseres Bewusstseins eins für’s andere setzen kann, ja setzen muss, weil man in gewöhnlicher Abbreviatur des Denkens und Sprechens nur auf das eine den Finger legen kann. Aus dem Allen, besonders aus der Thatsache, dass wir nicht ohne Anregung, Anstoss eines Reizes von Aussen reagiren, erhellt, dass die geschichtlichen Thatsachen allerdings eine conditio sine qua non sind, aber nicht in Form des Ineinanderseins, sondern als Begleiterscheinung, die, wie so oft besonders in Medecin, Psychologie, Psychiatrie, so auch hier das Wichtigste darstellt. Eine logische Analyse überall in der Psychologie vornehmen zu wollen, ist unrichtig, da wohl Psychologie logisch, aber nicht Logik immer psychologisch ist. Freilich nach dem, was wir unten ausführen, klärt sich das Verständnis geschichtlicher Thatsachen ab, vertieft sich; die fides historica ist ein Saatkorn, aus dem das Werturteil erwächst, oder vielmehr etwas, auf das das Werturteil aufgepfropft wird und Frucht bringt des heiligen Geistes, die sich tausendfach aussamt. Daraus erhellt, dass das Werturteil nie ohne fides historica entsteht, aus- oder fortkommt, und es war eine erklärliche, aber nicht entschuldbare Verirrung voller Überspannung, die Behauptung, Christum, auch wenn die Kritik seine Geburt leugnen würde, als HErrn und Heiland noch verehren zu können. Sowohl psychogenetisch als rein logisch ist die fides historica ein integrirender Bestandteil der fides salvifica, man vergesse oder verwechsle nicht das Eine über oder mit dem Anderen. Gefühle sind der Resonanzboden sowohl der historischen Forschung als des glaubenden Gemüts, indess vergesse man nicht (gegen Kähler), dass es dort nur das Formale der Gewissheit, hier das inhaltliche der Befriedigung ist; gut ist’s, wenn beiderlei Gefühle zusammenklingen.

Der Glaubensinhalt, dessen Hauptformen wir hiermit kurz andeuteten, besteht naturgemäss aus verschiedenen Schichten, je nachdem man Begriff und Richtung des Glaubens ausprägt. Der Glaube richtet sich 1) auf eine Person und so auf Name, Wille, Wort, Schutz derselben, der Glaube ist daher eine zusammengesetzte Grösse, wie es in Folge solcher Richtung auf ein Zusammengesetztes natürlich ist. Ursprünglich ist der Glaube solch’ Hingegebensein von Herz zu Herz, ist „undogmatisches

Christenthum", wird theoretisch einfach mit psychologischen Mitteln beschrieben. Jedoch 2) der Glaube ändert und verbreitet sich je nach der vorliegenden psychischen Funktion, die nicht blos aufgeht in jener Hingabe, sondern auch reflektirt. Undogmatisches Christentum einseitig behaupten, hiesse psychologisch dem Werturteile die Begriffsbildung absperren, was gegen die elementarsten Erfahrungen und Regeln verstösst. Wie man Vorstellung, Meinung auch das nennt, was man vorstellt, meint, so ist Glauben auch das, was man glaubt, und bei solchem Glaubensobjekte kommt es von selbst zu einer Reflexion des Zusammenhangs der geglaubten Dinge, wie zu der Trinitätslehre, an die man zwar nicht wieder glaubt, die aber das Geglaubte zusammenfasst. Trennt man im Glaubensbegriffe die einzelnen Bestandteile entsprechend dem Bewusstsein, so erfordert weiter die Einheit desselben die Stetigkeit des Glaubens. Die Analyse des Glaubens kann nur einzelne Momentphotographien aufnehmen; zum vollen Ausdruck kommt derselbe erst durch einen fortgesetzt thätigen Apparat. Der Mangel der Psychologie in der Dogmatik verschuldete, dass man diese Konsequenz auf die Normen der Ethik übertrug, wie man denn die Stoffverteilung zwischen Dogmatik und Ethik ziemlich willkürlich nach den Kategorien des Begrifflich-Allgemeinen und Praktisch-Einzelnen geschehen liess. Aber dies Alles drängt zur eigentlichen Psychologie des Glaubens.

B. Begriff und Wesen des Glaubens.

a. Biblisch-sprachlich.

Es ist selbstverständlich, dass, was hier gesagt werden kann, oft vollständiger und besser auf Katheder und Kanzel ausgelegt und an's Herz gelegt ist; aber wir bedürfen irgend welches Ausgangspunkts, den uns die heilige Schrift und die Verwertung derselben im Katechismusunterricht am einfachsten bietet. Die kürzeste Definition scheint Hebr. 11, 1 an die Hand zu geben, wonach der fein gräcisirende Autor in der Figur des Chiasmus und des *ἓν διὰ δυοῖν* den Glauben bezeichnet als eigenste persönliche Gewissheit eines Unsichtbaren, sowohl eines zukünftigen (*ἐλπιζομένων*) als eines Gegenwärtigen (*οὐ βλεπομένων*). *Ὑπόστασις* bezeichnet, wie es häufig in den Sprachen zu sein pflegt, die

actio fundamentandi wie das actum, fundamentum; wir überlassen jedem selbst die Entscheidung in diesem Falle, entnehmen jedoch hieraus die Möglichkeit einer fides qua creditur und quae creditur nicht minder, als aus der Doppelbedeutung des ἔλεγχος, die sich ohngefähr mit der „gewissen Zuversicht" und dem „Nichtzweifeln" (sic!) Luthers deckt. Die Definition ist nicht schulmässig und erschöpfend, ist aber so grade ursprünglich und unverdächtig und bietet der Winke genug. Der Glaube ist nicht dunstige Phantasie, sondern gegründet auf etwas, ist „bewiesen" durch etwas. Im Fortgang der citirten Hebräerbriefstelle, auf die wir nicht weiter eingehen können, wird in verschiedener Weise bald Gott selbst, bald sein Wort und Befehl als das angedeutet, worauf der Glaube sich richtet. Aber ob's ein Beziehungsglaube zu einer Person oder ein Verhältnisglaube zu einer Sache ist, wie wir den specifisch religiösen und theoretischen Glauben unterscheiden möchten, um auch das gewöhnliche sittliche Vertrauen zu umfassen und das Überspringen des Beziehungsglaubens in den Verhältnisglauben innerhalb des Religiösen bezw. Theoretischen anzudeuten: gleichviel, neben dem Subjektiven des Glaubens darf nicht das Objekt des Geglaubten fehlen; dies Objektive ist stets etwas Unsichtbares; „glauben" kann man eben nur an Solches, wir hören nur Töne, die Keiner zu schmecken verlangt. Eine wiederholtes Warnungssignal wäre überflüssig, wenn man nicht doch immer wieder die Glaubensgegenstände seinsurteilsmässig hören, sehen, messen, beweisen, „erklären" wollte. Dies Unsichtbare ist eine Persönlichkeit, ihr Wort, Name, Gebot, Segen; der Glaube an dies etwa Wahrnehmbare ist immer getragen von dem Glauben an die Person, deren Wesen unsichtbar ist, wie die Liebe, deren Äusserungen wir allerdings erkennen; das Hören des Worts kann man nicht glauben, wohl aber, was im Worte eingewickelt ist, was wir ausdeuten; der Glaube wird erst zum Glauben durch die Beziehung bezw. das Verhältnis auf etwas Unsichtbares; dasselbe kann in der Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart liegen, es kann ein gesetzlicher Zusammenhang sein, an den man im weiteren Sinne des Worts im Voraus glaubt, aber wo man glaubt, ist's etwas Unsichtbares. Der praktische Beziehungs- oder Herzensglaube kann zu einem theoretischen Verhältnis- oder Kopfglauben herabsinken, so überall da, wo der Glaube ein abgeleiteter persönlicher Glaube ist, aber schliesslich gefühls-

abgeblasst ohne psychischen Zusammenhang zur Person des Glaubens steht, so in der katholischen nova lex, in allem Buchstaben und leeren Lehrglauben. Dabei ist geringere Geisteskraft nöthig, und darum ist's gewöhnlicher, an ein Wort zu glauben als an eine Person, bei der tausendfache Reproduktion von erwiesener Güte, Associationen und Generalisationen einer Totalität, nicht entbehrt werden können; darum die Vorliebe für Einzelheiten, Wunder, die immer auf der Peripherie des Christenglaubens liegen und nur von Missverstand in's Centrum gezerrt werden Joh. 4, 48, darum das Missverständnis rechter Busse; man demütigt sich unter einzelne Gebote, wie dies rascher und ohne besondere Willensregung möglich ist, statt unter dem Glanz persönlicher Herrlichkeit des Heilandes sich strafen zu lassen; dazu gehört freilich lebhafte Anschaulichkeit, die sonst Anlage, hier stets Gabe ist des Glaubens. Auf solchen Herzensglauben, der sich an die Totalität einer Persönlichkeit klammert, lässt sich leicht zurückführen, was Bibel und Dogmengeschichte daraus entwickeln: Gehorsam, Überzeugungstreue, Stetigkeit, Hoffnung, Liebe, Frieden, Gewissheit, Seligkeit; — unser eigenes Bewusstsein gibt den besten Kommentar; — es ist Alles Folge- bezw. Begleiterscheinung. Das Verhältnis von Glauben und Werken lässt sich im rechten evangelischen Sinne nur mit psychologischen Mitteln verdeutlichen, nicht minder der Begriff des ewigen Lebens, von dem der Glaube die protoplasmatische Urzelle ist, die Seligkeit der Pulsschlag des empfindenden Glaubensorganismus der in Christo neuen Kreatur.

Indem wir noch einmal auf den Fortgang der betreffenden Hebräerbriefstelle den Blick heften, beobachten wir, dass geschichtliche Thatsachen in Zusammenhang stehen mit dem Glauben, ohne in diesen aufzugehen. Wer unparteiisch dem Verfasser des Hebräerbriefs folgt, muss zugeben, dass, wenn auch der Glaube seine psychische Entstehung den geschichtlichen Erfahrungen und Thatsachen verdankt, er doch logisch dieselben nur in gewisser Form, von der wir unten reden, umschliesst. Die kopf- und herzzerbrecherische Frage nach dem Verhältnis der fides historica und salvifica hat der Hebräerbrief dem 19ten Jahrhundert überlassen; er nimmt den Glauben hin, unmittelbar, wie er ist. So gross die Verlockung je und je war, den Glauben in's Joch der Reflexion zu spannen und als Anhängsel des Sinn-

lich-Wahrnehmbaren anzusehen, der Apostel scheint dem widerstanden zu haben; der Glaube wird zerstört in dem Augenblick, wo eine sichtbare Thatsache sich als Herrscherin aufspielt, die ihre Dienste, wie jede Magd, vorher zu thun hat. Es ist wieder einmal Sein und Denken verwechselt; die geschichtlichen Thatsachen sind zum Glauben hinzuzudenken, ohne dass sie reallogisch darin sind. Es gilt manches ohne Erfahrung, das doch erst durch die Erfahrung zu Stande kommt.

Vielleicht bietet auch das natürliche Sprachbewusstsein manch trefflichen Wink, wenn man nur nicht über das Ziel hinausschiesst. Das Griechische hat bekanntlich zwei Ausdrücke für Glauben: *δόξα* und *πίστις* bedeuten beide das ureigenste, subjektive Bewusstsein so persönlich, dass das Objektive fast zurücktritt in der *δόξα*, die gradezu das Unsichere bezeichnet („sicher" und „sichtbar" hängen mit einander zusammen, weil die Gesichtswahrnehmung als Ausschlag gebend gilt); der *δόξα* gegenüber steht das *οἶδα* mit *ἰδεῖν* zusammenhängend. Wenn man heute beim Wahrnehmungsproblem besonders den corrigirenden abschliessenden Tastsinn herbeizieht, so ist auch das griech. *ἐπίστασϑαι* mit seiner Ableitung von *ἱστάναι* ein Wegweiser. Der Thatbestand der *δόξα* war für die Apostel nicht verlockend, damit ihr Heiligstes auszudrücken, daher statt der *δόξα* besonders *πίστις*, in deren Urbedeutung das Vertrauen auf Unsichtbares im Gegensatz zum kärglichen Wissen hervortritt. Innerhalb des Glaubens ist *δόξα* ein subjektiv-formales, dingliches, verknüpfendes Verhältnis, *πίστις* ein Objektiv-inhaltliches, Persönliches, Wechselseitiges, eine Beziehung. Die *πίστις* ist auch Wissen, nur nicht eine *ἐπιστήμη*, sondern eine *γνῶσις*, die wir als reflektirt im Urteil höherer Ordnung von jener unterscheiden möchten (vrgl. die verwandten *γνώμη*, *νοῦς*, nosco). Die heilige Schrift und Lebenserfahrung bezeugen, dass in der That in, mit und unter dem Glauben eine Erkenntnis vermittelt wird, über die wir unten handeln. Hat z. B. der Schmerz eine „heimlich bildende Gewalt" im Allgemeinen, so erkennt der Glaube, dass Trübsal zum Besten dient, der Weg ist zum Reich Gottes voll Seligkeit; der Satz, dass Lust auf Fortgang, Unlust auf Rückgang des Lebens deute, ist hier, wie häufig auf höheren Stufen umgekehrt bezw. modificirt; die *γνῶσις* ist die Form des inhaltsvollen Glaubens, dem *εἶδος* (äussere Anschauung) 2 Cor. 5, 7

gegenübersteht wie ἔργα, als äussere Bethätigung; der Glaube ist durchaus innerlich.

Zu ähnlichem Ergebnis führt die lat. Terminologie; Jhering, „Zweck im Recht“ II, 598 weist darauf hin, dass „credere“ ursprünglich juristischen Sinn habe, der auch durch die Bedeutung des ursprünglicheren credare gestützt wird; bei dem praktischen Römervolke hat sich der moralische Sinn aus credare differencirt, wie man dies auch von „Treue und Glauben“ des germanischen debitor und creditor behauptet. Die Konstruktion: Credere in Deum ist von den Kirchenvätern bevorzugt zum Unterschied von der gewöhnlichen klassischen Verbindungsweise, wie Paulus ein besonderes Wort wählte und prägte. Die Etymologie „credere“ von: cretum dare, und dies wieder von: cernere beschliessen cfr. $\sqrt{}$ κϱιν giebt keinen Hinweis als den des „Urteils“. Im Deutschen werden beide Begriffsreihen, die des theoretischen und praktischen Glaubens wiedergegeben durch das eine Wort, während der Engländer belief (G-lauben) und faith (fides) unterscheidet. Glaube hängt seiner Etymologie nach mit neuhochd. loben, lieben, (er)lauben zusammen, mit denen das engl. to love auf einer Linie steht und zurückgeführt wird auf eine $\sqrt{}$ lub. Die weitere Bedeutung ist etwa die „des Gefallens, Gutheissens, vergl. libido Lust; des „ge“ in Glauben ist sprachlich (gemäss der Lautverschiebung) wie sachlich das lat: „con“, das nicht nur Verbindung, sondern auch Intensität ausdrückt, so dass psychologisch diese Etymologie auf ein starkes Gefühl führt. Die Ableitung des „Glaubens“ von „Laube“, aus deren Bedeutung allerlei Schönes herausgewoben wird, sei nur erwähnt wegen der Gelesenheit der Zeitschrift, in der sich solche Monstrosität findet. Das engl. belief ist der Ausgangspunkt tiefgehender Untersuchungen von Hume und J. St. Mill, welch’ letzterer jedoch darunter jeden Zustand einer Überzeugung oder Meinung versteht und das Wissen und Glauben im gewöhnlichen Sinne in sich begreift. Es scheint, was Andere beklagen, ein Vorteil zu sein, dass der theoretische wie praktische Glaube im Deutschen denselben Namen tragen, während im freieren England der erkenntniskritische und religiöse Glaube geschieden werden schon durch den Wortlaut; jener heisst (be)lief = (G)laube, dieser faith (fides). Vielleicht ist es ein Antrieb für die, welche zunächst dem theoretischen Glauben ihr Interesse schenken, den praktischen nicht zu übersehen.

Die englisch-französische Psychologie hat besonders in der Richtung auf die „Gewissheit“ und den „Willen“ Untersuchungen an den Glaubensbegriff angeschlossen, ja, das Problem des Glaubens scheint neuerdings auch in deutscher Psychologie eine Tagesfrage zu werden; immer aber hat man sich vor Verwechslungen zu hüten. Schon an dieser vielleicht weniger passenden Stelle seien kurze Litteraturangaben gegeben: Paulhan, Croyance et Volonté Revue Philosophique par Ribot 1884, Bd. 18, ebenda Brochard, De la croyance; dieser citirt: Gayte, Essai sur la croyance, Paris 1883 und Garnier, Traité des facultés de l'âme; Gourd, La croyance metaphysique, Revue Philosophique par Ribot Bd. 35. 1893. Im Mind Heft 53, 1889 handelt der bekannte amerikanische Psycholog James über „The Psychology of Belief“, ebenda 1892 ein Aufsatz des scharfsinnigen Prof. in Toronto, Baldwin über Feeling, Belief, Judgement; bei James ist reichlicher Auszug eines Aufsatzes der uns unzugänglichen Princeton Review, July 1882, S. 64 ff. über Rationality, Activity und Faith. In Deutschland sind's nur spärliche tiefergehende Versuche in neuerer Zeit, besonders von Lotze und Brentano. Beachtenswert ist auch der Aufsatz von Jerusalem, „Glaube und Urteil“ in Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philosoph., 1894, Heft 2. Gänzlich unbekannt blieb uns: J. Royce, The Religious Aspect of Philosophy, Boston 1885.

b. Psychologisch.

Was wir als constituirende Merkmale des Glaubens aufdeckten, ist objektiv die Richtung auf das Unsichtbare, die in der Religion nicht innerhalb der Grenzlinien des eigenen Ich verläuft, sondern in die Aussenwelt hinübergreift, subjektiv die Gewissheit, die sich besonders im evangelischen Glauben zum Vertrauen verdichtet, da dieser evangelische Glaube nicht im Gefühl aufgeht, sondern mit dem Willen verschmolzen ist. Jene zwei Faktoren grenzen den Glauben haarscharf gegen die blosse Meinung und Überzeugung ab; in einer Zeit, wo das Erkenntnisproblem nicht solche Rolle spielte, wie heute theoretisch und praktisch, konnten Glauben und Meinen leicht zusammengeworfen werden, und noch heute werden beide unterschieden nach der Quantität von Subjektivität, die in dem letzteren mehr und willkürlicher vorhanden zu sein scheint. Liegt dagegen die Gewiss-

heit auch in der Überzeugung, so fehlt dieser die ausgesprochene Richtung auf das Unsichtbare, sowie der Meinung die auf die Gewissheit. Jene zwei Momente ergänzen, erfordern, beeinflussen sich wechselseitig im Glauben. Dabei ist, wie wir schon sagten, das Unsichtbare im evangelischen Glauben eine Realität realster Art, während es im gewöhnlichen Glauben Einbildung, Hallucination sein kann; die Kanäle, die Aussen- und Innenwelt verbinden, sind der offenliegende Strom des Geschichtlichen, Wahrnehmbaren; daneben liegt das, was wir am einfachsten wiederum eben mit Glauben bezeichnen. wobei wir die Menge dessen einschliessen, was in den Problemen der objektiven Erkenntnis zum Ausdruck kommt. Grade wegen der persönlich-subjektiven Überzeugung fragt der Glaube gar nicht reflektirend nach der Wirklichkeit, die ihm so selbstverständlich ist, wie dem Kinde das Dasein des Vaters, den es augenblicklich nicht sieht, und dem es dennoch vertraut. Kühle Reflexion, die freilich nicht mehr zum Glauben gehört, ja oft diesen zerstört, kommt wohl gelegentlich auf die Thatsachen, die sichtbar vorliegen, als auf Beweismittel; sie lässt sich nicht unterdrücken in dem Laufe geistiger Bewegung, ist aber qualitativ, dem Subjekt und Objekt nach, etwas Anderes als der Glaube selbst. Innerhalb der Grenzen solcher elementaren naturwüchsigen Begriffe müssen sich alle weiteren Erscheinungen feststellen, von hier auch psychologisch die Netze ziehen lassen, in deren Maschen die Äusserungen des Glaubens zu fassen sind, dieser Triebkraft, dieses geheimnisvollen X der Seele, das alles bewegt, beeinflusst, beachtet, bestrahlt.

Indess wie in jeder Ethik versteckt und verstrickt oder offen und unzweideutig neben dem Princip der Pflicht das der Beurteilung steht, — das eine vom andern abhängig —, so tritt im Glauben neben das immanente X ein Y theoretisch ein; der Glaube ist psychologisch eine Grösse, die aus zwei Unbekannten berechnet werden soll. Jedoch diese beiden stehen in einem gewissen Verhältnisse, dem des Objektiven zum Subjektiven, freilich wird durch ein „Verhältnis“ die Sache nimmer klarer und flüssiger und vollends nicht durch solch verwickeltes. Bisher machte man sich diesen Thatbestand, der, wie jeder psychische schwierig und ungewohnt ist, verständlich durch mehr oder weniger „objektiv“ gedachte Begriffe wie den des Vertrauens; indess, wenn auch die psychologische Erkenntnislehre zeigt, dass nichts Objektives je ohne das Subjektive annehmbar ist, wie schon a priori die

Logik zugesteht, so ist es, von Anderem abgesehen, nicht wunderbar, dass man sich mit dieser schlichten Annahme nicht begnügte. — Das Werturteil ist nun jenes Y, das freilich nicht aus der Pistole geschossen ist, auch kein Pulver, das die Theologie in die Luft sprengen soll, vielmehr wünschten wir häufig, dass die moderne Theologie sich systematischer dieses Begriffs oder der Sache desselben annähme, um vor Verirrungen bewahrt zu bleiben; das Werturteil ist vielmehr in jeder Weise etwas ganz Natürliches, das kommen musste, wie Kant und Erkenntnistheorie gekommen sind; man muss nur „Vertrauen" und „Werturteil" nicht blos richtig verstehen, sondern auch in's rechte Verhältnis setzen; das eine kann das andere nicht entbehren, sowenig als die Sonne das Auge, wenn sie gesehen werden will. Vielleicht stösst man sich gerade und an nichts weiter als an diesem erkenntnistheoretischen Gewande, das auch in der That, da es mindestens ebenso sehr zum wissenschaftlichen Schmucke als zur Lebenswärme schlichten Verständnisses dient, nicht abgelegt werden kann. Vertrauen und Wert-Werturteil gehen nicht in einander auf, sondern haben mit einander zu thun wie Inhalt und Form, darum man das eine für das andere nicht ohne Weiteres setzen kann; ja die Form hat umfangreiche handlichere Fassung der Wissenschaft als der köstliche sich ändernde Inhalt, von dem kein Tropfen vergeudet werden soll und der leicht bei weiterer Behandlung in einen härteren Aggregatszustand übergeht. Das sind Resultate, die wir als praktische Psychologen vorausschicken, methodisch-systematisch ein Fehler, methodisch-praktisch hoffentlich kein Nachteil, wenn auch das Interesse des Weiterlesens sollte gehemmt und die Überraschung verduftet sein (vergl. Nachtrag [6] u. [8]).

Ansätze des Glaubens, des Dranges zum Unsichtbaren liegen in dem freudvollen Blick der Erinnerung an die Vergangenheit, in dem hoffnungsvollen Ausschauen auf die Zukunft, in dem philosophischen oder praktischen Beherrschen der den Gesammtzusammenhang lenkenden Gesetze; immer begegnet etwas von der Wahrheit, die heute wieder auftritt, dass der Glaube ein Gefühl sei, das ja freilich immer mit dem Unsichtbaren in irgend welchem Zusammenhange steht. Mit jener Definition ist jedoch bei dem dunkelen und flüssigen Begriffsinhalt des Gefühls nichts erreicht. Was man nicht definiren kann, das sieht man als ein Fühlen an, etwa wie auf dem Gebiete der Medicin Influenza, so auf diesem Gebiete solche In-spiration. Ehe der Ethik der eigentümliche Charakter der Pflicht, der Tugend, des Guts aufgeprägt wurde,

redete man von common sense, moral sense. Der Laie pflegt Alles, wie früher Jeder, als Gefühl zu bezeichnen, was er in der Unbestimmtheit und Unklarheit der Empfindung und des Ausdrucks nicht anders wiederzugeben weiss, aber jeder Psycholog sollte endlich aufhören, von religiösen Gefühlen zu reden im Sinne des umfassenden Glaubens. Auch Schleiermacher, der es anfänglich that, verbesserte sich bekanntlich durch Hinzufügen der Anschauung, ein Ausdruck, der wohl den Erkenntnisfaktor des Glaubens ausdrücken sollte, aber zu sehr ins Ästhetische hinüberschillerte (s. oben). Indes selbst die Abhängigkeit im Gefühle bezeichnet mehr als dies letztere; es ist doch mindestens auch ein Willensmoment darin enthalten. Das Wasser enthält neben dem Wasserstoff manche andere Bestandteile, Elemente, von denen keins, auch das etwa überwiegende nicht, das Wasser bezeichnet oder erzeugt. Dies vermeintliche Überwiegen eines Elements, das man für's Ganze setzte, hat viel Schaden in der Psychologie angerichtet.

Neben dem Gefühl ist's Vorstellung und Wille, mit denen man den Glauben umschrieb; ist der Glaube eine umfassende complicirte psychische Thatsache, so mussten's alle drei thun, die man lose in logischem Schema aneinander reihte, bezw. zerstückelte, ohne von den gegenseitigen Verhältnissen etwas auszusagen. Heute redet man lieber von Erfahrung, Erleben, Überwältigt- und Ergriffenwerden, aber freilich wieder ohne zu sagen, was man darunter verstehe, und wie in der Psychiatrie, wo man sich ebenfalls mit einigen Brocken begnügt, ohne den inneren Zusammenhang, der das Ganze schmackhaft, klar, übersichtlich erscheinen lässt.

Indem wir nun zurückgreifen auf das, was wir in der Erkenntnistheorie des Inneren ausführten, fragen wir zunächst: 1) Ist der Glaube eine begriffliche Totalität, aus verschiedenen psychischen Phänomenen gebildet ohne psychische Realität? ein Sammelbegriff, ohne den nichts mehr und nichts anderes besteht, etwa wie das Ich ein real gleichgiltiges und überflüssiges Reservoir sein soll, das auch durch ein anderes nach der landläufigen Anschauung könnte ersetzt werden. Wir unsererseits schwärmen nicht für solche formale Logik. 2) Oder ist der Glaube ein psychischer Complex, wie Interesse, Anschauung? 3) Oder ist der Glaube vielleicht nicht ein Prädikat des Ich wie unter 2, sondern ein inhärirendes Merkmal desselben? Logisch scheint die Fragestellung erschöpft zu sein; entweder ist der Glaube Subjekt (3) oder Prädikat (2)

oder keins von Beiden, nichts Reales, etwas Neutrales (1). Man sieht ein, dass No. 2 den Glauben zu einem Anhängsel des an sich unveränderten Ich herabwürdigen würde, während die Bibel und christliche Erfahrung von einer neuen Creatur redet. Der erste Fall würde den Glauben in's Reich der Einbildung verflüchtigen, statt ihn zu vergeistigen. Es bleibt daher nur der dritte Fall, bei dem sich jedoch noch die Schwierigkeit herausstellt, dass der Glaube von dem empirischen Boden gegebener Thatsachen losgerissen erscheint. Indessen der Einwurf, als ob der Glaube vermöge seiner Mannichfaltigkeit und Regsamkeit, die ihm eigen ist, nicht unter den dritten Fall gestellt werden könnte, ist doch wohl widerlegbar; im Ich ist der Glaube, und der Glaube ist zugleich die Funktion des Ich (vergl. Herbart's „Ich). Wie so oft auf geistigem Gebiete, ist etwas Subjekt, Prädikat und gar noch Objekt. Die „Vorstellung" stellt die „Vorstellung" vor, obgleich die „Vorstellung" als Subjekt wohl gar eines Seelenvermögens nur bildliche Ausdrucksweise ist; nur die feinere Analyse vermag mit dem Mikroskop psychologischer Unterscheidungen Klarheit in diese sich schlingenden Lebewesen psychischer Zustände zu bringen. Man hat, wenn man vom Glauben redet, diese Frage noch gar nicht aufgeworfen, aber wir hoffen, dass, indem wir es thun, wir nicht selbstgemachte Schwierigkeiten fanden, deren endgiltige Lösung doch gar nicht unser Streben sein will; jedenfalls ist aber die Frage die Voraussetzung zur Lösung. Liegt also ursprünglich der Glaube im transscendenten Ich? Dies ist hier nicht so unerbittlich für den Zugang der Erkenntnis, es wirft seine idealistischen Reflexe auf dieselbe, ja gleich einem chemischen Element wird der Glaube in der Destillation des Prädikats erst löslich und kräftig. Man suchte bisher den Glauben auf einen psychologischen Nenner zu bringen, und schon hier erklärt sich die Mannigfaltigkeit der Ausdeutung und die Schwierigkeit und Verspätung der Frage; jedoch dieser Nenner darf nicht an der Oberfläche gefunden werden; der Glaube ist kein qualitativ bestimmter Ausschnitt des Ich, den man feststellen könnte durch Beschreibung einzelner Funktionen, die vielmehr Anhängsel und Beiwerk des Ganzen sind. Es kommt daher darauf an, a priori das Eigenste, Persönlichste, Unmittelbarste, Individuelle des Menschen zu fixiren, und — dies ist der Genuss, von dem aus sich die Verbindungsfäden zu allen übrigen Funktionen leicht ziehen

lassen. Der Glaube ist der — oder umfasst den ganzen Menschen. Er äussert, begrenzt sich durch den Genuss, und zwar den des Gutes göttlicher Gnade und Gemeinschaft, durch den alle anderen Güter angeeignet wie beleuchtet, und die zwei Hauptfaktoren des Glaubens, das Unsichtbare und die persönliche Gewissheit, zum Ausdruck gebracht werden. Da jedoch psychologisch der Genuss wegen des Gefühls eine irrationale Grösse ist, die nur schwer zu verwerten ist, da ferner psychisch dieser Genuss durch das Werturteil erst zum — bewussten — Ausdruck gebracht wird, so erhellt, dass der Glaube beruht, verläuft in Werturteilen. Je mehr man erkennt, dass der Glaube mehr als irgend welche psychische Erscheinung sich verändert, entwickelt und consolidirt, desto mehr sieht man ein, dass der Begriff des Vertrauens ungenügend und einseitig, wie der des Genusses unbrauchbar und nicht zu bearbeiten ist.

Einige psychologische Sätze von meist anerkanntem Werte und loserem Zusammenhange mögen die vorhergehende Grundlegung rechtfertigen, fördern, klar legen. Gefühl ist nie allein vorhanden wie der Genuss, weshalb man von Gefühlsbetonung (der Vorstellung) redet. Wenn man die Bedeutung, das „Gefühl" einer wohlverstandenen Vorstellung in sich aufnimmt, so ist dies ein Genuss bezw. das Gegenteil; der Glaube ist in dieser anfänglichen Form möglich. Der Wille spielt dabei eine nicht zu unterschätzende Rolle und findet psychisch seine Quelle und sein Ziel im Genusse. Eine blosse Vorstellung ferner bietet kein Erkennen, das vielmehr immer durch ein Urteil vermittelt wird. Wiederum ist nicht jedes Urteil fähig, um den Oberbau solcher umfassenden Herrlichkeit zu tragen und zugleich womöglich die krönende Spitze zu bilden. Nicht jedes beliebige Urteil drückt den Wert aus, den das feste Vertrauen zu dem freien Schöpfer Himmels und der Erden in sich trägt; sondern nur das Werturteil, ohne das sich das Vertrauen schlechterdings nicht psychologisch fixiren lässt; grade das Werturteil fasst organisch Wille, Fühlen, Vorstellen zusammen. Werturteil ist logisch nichts Anderes als ein gewöhnliches Urteil, stellt einen objektiv-subjektiven Thatbestand dar, aber einen besonderen psychischer Art. Im Urteil, das fest, klar, bestimmt sich abhebt von allen anderen Geistesfunktionen, jedes mystische Gefühlsschwelgen, jede Verquickung von S. des Geniessenden und O.(bjekt) Gottes streng abweist und doch dem Gefühle den berechtigten Tribut zahlt, im Urteil äussert sich

jedes fortgeschrittenere geistige Leben, und das Wachstum zu Begriffen, Schlüssen, weiteren Urteilen und Handlungen hat im Urteil sein Princip der Klarheit und Kraft. Mögen es nur immer werturteilsmässige Phänomene bleiben, die nicht zu spekulativen Kombinationen des Seinsurteils überspringen!? Der Apostel Paulus fixirt Gottes Gnade in dem Rechtfertigungs„urteil", und doch wohl nicht nur in Anlehnung an die Tagesfragen des Pharisäismus, sondern getrieben vom dunkelen Drange des Genies in unbewusster Psychologie. Das Bekenntnis, der einfachste, deutlichste Ausdruck des Glaubens, lässt sich gar nicht beschreiben, denn durch ein Werturteil; durch dies auch wird erst verständlich, was sonst Alles an Keimen der Heiligung, Selbstzucht, Gottseligkeit, Gebetsfreudigkeit im Glauben umschlossen ist. Jenes HErrsagen, wie diese Praxis der Lebensführung, den Heiland zum HErrn zu haben, Wissen und Thun, die Kantsche Urteilskraft, die das Wissen an- und verwendet und zwischen theoretischer und praktischer Vernunft vermittelt, kann gar nicht anders dargestellt werden als durch das Werturteil.

Soll freilich das Werturteil um- und beschrieben werden, so kann dies wie in jeder Wissenschaft nur durch „theoretische" Urteile der Kombination u. s. w. geschehen, aber jedes sog. höhere Urteil, das mehr wissen will als das Werturteil, mehr als eine Handhabe zu diesem sein, mehr als ausdeuten, erklären will, wird zum Fallstrick und Verhängnis — und zum Gelächter der übrigen Wissenschaft, die ihre Grenzen und Mittel meist kennt und eingesteht und das bedauernswerte Schauspiel einer Schellingschen Naturphilosophie heute den Theologen überlässt. Das religiöse Erkennen „verläuft" daher in Werturteilen und ist basirt auf diesen, das theologische ist basirt auf diesen und verläuft, wie Niemand leugnen kann und geleugnet hat, in Seinsurteilen, aber werturteilsmässig tingirt. Das letztere zu leugnen, hiesse die Principien jeder Wissenschaft auf den Kopf stellen, und kann als solche allgemeine Frage gar nicht in Betracht kommen.

Innerhalb dieses formalen Schemas des Werturteils gibt's genug rein psychischer Unterschiede, die den Unterschieden des Glaubens entsprechen. Denn derselbe erscheint auch in den Grenzen evangelischen Vertrauens in verschiedenen Stufen der Qualität und Quantität, eine Verschiedenartigkeit, die sich von der Verschiedenartigkeit des Gefühlszusatzes aus begreift. Im

Gefühl ist beides zu trennen, die Qualität bestimmt sich weder allein nach Lust oder Unlust, noch löst sie sich in Quantität derselben auf oder wird danach gemessen; gerade durch den Glauben lässt sich dieser Reichtum nachweisen, dessen quantitative Schichten ja zunächst offenbar liegen. Gehen wir auf alle diese hier angeschnittenen Fragen ausführlicher erst später ein, so erhellt doch schon jetzt, dass je nach den verschiedenen Individualitäten die Kraft des Glaubens sich verschieden färbt. Der im plastischen Realismus dichterischer Phantasie sich bewegende Glaube zeigt ein anderes Gesicht als der in blassen Reflexionen eines Idealismus dahinwandelnde. So ist der Glaube bei den einzelnen Persönlichkeiten und unter besonderen Verhältnissen eine verschiedene Grösse, bald gravitirt er mehr nach der intellektuellen Seite u. s. w., bald oscillirt er zwischen dieser und der gefühlsmässigen und willenskräftigen, — Unterschiede, wie sie durch Anlage, Erziehung, Umgebung, Lebensführung, augenblickliche Eindrücke und nicht zum Mindesten durch somatische Einflüsse verursacht sind; formal wie material tritt der Glaube in unendlichen Zwischen- und Durchgangsstufen auf, und immer klingen die fein abgeschatteten Unterschiede in dem Gefühle mit und aus. Man hat neulich den Glauben geradezu auf den Zweifel basiren wollen, da die Kraft der Anschaulichkeit, den erhöhten HErrn vor Augen und im Herzen zu haben, nicht blos in Folge des beschränkten Blickfeldes, sondern eben auch in Folge mangelnden Glaubens, d. h. hier in Folge schwacher Gefühlsspiegelung, so oft ausgehe. Ist in solchem „Zweifel" Wille, Verlangen, Sehnsucht (die besonders in den Psalmen oft und klar zum Ausdruck kommt) nach dem Heiland, dann ist's Glauben trotz „Zweifels" (s. Christl. Welt 1894, No. 12, S. 270).

Diese Unterschiede des Bedürfnisses, Interesses, der Äusserungen begegnen in der verschiedenen Anlage der Apostel und ihrer Schriften, sie sind auch wohl die Ursachen der Ausgestaltungen von Konfessionen und Denominationen, ohne dass damit restlos das Wesen derselben erklärt sein soll. Dazu kommt, dass, während das gewöhnliche Erkennen des Seinsurteils verhältnismässig fester und starrer bleibt in Folge des geringeren Zusatzes von affektiven Elementen, es zur Eigentümlichkeit und Erhaltung des Glaubens gehört, sich stets zu erneuern, zu vertiefen, zu verändern. Indess bei aller Relativität, bei verschie-

denen Gesichts- und Standpunkten gibt's genug des Konstanten, bei aller formalen Verschiedenheit, die besonders die Gradskala des reich nüancirten Gefühlslebens auf- und abläuft, genug des Gemeinsamen; bei allem Fluss und Wechsel genug des Beständigen, wie ja der Geist an sich in keinem Augenblicke derselbe ist, und doch derselbe bleibt in allem Proteusspiele, gleich der Poesie, die wechselt nach Zeiten, Umständen, Individuen, nicht minder als die seinsurteilsmässigen Thatsachen, welche zum Werturteile drängen. Dies Bleibende im Glauben ist das Werturteil, das eine besondere Betrachtung verdient, nicht blos wegen der Bedeutung des Glaubens im Religiösen, sondern auch wegen der Unzulänglichkeit bisheriger Erörterung. Das Werturteil aber als ein zu formales Netz zu verwerfen, vermag nur der, welcher den untilgbaren „Wert" des Heils übersieht; dies allein freilich gibt Festigkeit, Bestimmtheit und sonstige Bedeutung.

Aber auch die Quantität des Gefühls ist nicht zu unterschätzen und steht in Wechselwirkung mit der Qualität, wie energisch allen gegenteiligen Behauptungen gegenüber hervorgehoben werden kann. Der indifferente Glaube ist gefühlsarm, hat die Gefühlselemente abstumpfen lassen, die „Stärke" des Genusses wie die „Heftigkeit" des Willens, sodass er fast zum Wissen herabgleitet, aufhört, Glaube zu heissen. Der Grund der Abstumpfung war, dass das Gefühl nicht so häufig, stark oder umfassend genug ausgeprägt war. Ein quantitativer Mangel an Gefühlselementen ist's auch vorzüglich, der, bei der Jugend erklärlich, dem Autoritätsglauben anhaftet; diese embryonale Form des eigentlichen Glaubens nimmt, hört hin, was beschrieben ist; mag auch der Autoritätsglaube, der zunächst sich an dem Sichtbaren emporrankt, anschaulich und lebendig sein, es ist doch statt des Werturteils vorläufig nur Wahrnehmungsurteil, das freilich nicht verachtet werden soll, besonders wenn es einer vertrauenswürdigen Person, ihren Erfahrungen gilt; aber diese Autorität soll schliesslich nicht die eigenen Erfahrungen ersetzen, sondern vielmehr hervortreiben. Der Glaube an Christum ist hiebei deshalb nicht Autoritätsglaube, weil Christus nicht blos den Glauben an Gott vermittelt, sondern weil wir in Christo den haben, der in Gottes Namen und Kraft uns hilft. Im Übrigen sei daran erinnert, dass man viel mehr, als man denkt, vom Autoritätsglauben lebt, nur

dass dieser sich heute etwa auf das Heilserum der Erde, statt auch auf den Heiland im Himmel richtet.

Nur darum ist das Christentum jung und ewig alt, weil es in Gefühlen voll frischer Kraft verläuft, die im Werturteile zum Ausdruck kommen; es ist ein Urteil höherer Ordnung über Dinge, die im Zeitlaufe wechseln, während das Werturteil, das dennoch unmittelbar ist, zwar nicht logisch, wohl aber psychisch dasselbe bleibt. Die Geheimnisse dieser thesenartigen Rahmenerzählung, in der an dem Glauben eine Fülle von Problemen sich anspinnen, die wir aber vorausschicken mussten, um nachher in concentrischen Kreisen unsere Erörterung desto eindringlicher fortführen zu können, sollen sich nicht mehren; zum Schlusse nur noch eins: Der Glaube steigert, ändert, klärt sich ab durch das Werturteil, wie denn jede Funktion und Reaktion der Kanal ist, durch den die psychische „Substanz“ sich hebt und bessert.

So wenig der metaphysische Glaube uns hier anders angeht, als dass wir Abstammung, Statur und Art von diesem ungleichen Bruder des religiösen erfahren, so verlangt doch auch die Vollständigkeit einen kurzen Überblick über dies par nobile fratrum; gemeinsame Merkmale springen dabei heraus, je mehr man dem jüngeren metaphysischen in's Herz schaut und dabei mit dem älteren, höheren vergleicht. Es wäre vorteilhaft, wenn dieser Überblick durch eine ausführliche Monographie über die Geschichte des Glaubensbegriffs erleichtert und gefördert wäre; die Biographie des einen wäre dabei eine Probe auf die Richtigkeit des anderen, und die Feststellung der Verwandtschaft wäre nicht nur für die Theologie, sondern auch für die Philosophie von Vorteil. Je unbestimmter der „Glaube“ war, desto mehr hat man, wie dies immer zu geschehen pflegt, von demselben gefabelt; ein wirklicher Ansatz zu psychologischer Analyse beginnt erst neuerdings, wenigstens im Auslande, während in Deutschland aus Furcht vor dem unschuldigen Worte seit Lotze (cfr. hierzu und zu dem Folgenden unsere „Principien“) der „Glaube“ fast tot ist. Gewöhnlich greift man auf Humes Glauben zurück, der offenbar nicht ohne Einfluss auf die Glaubensphilosophie der grossen wie kleinen Geister blieb; Humes Glaube will jedoch nur die Grenzen zwischen Glauben und Wissen abstecken, aber während er anerkennt, dass der Glaube kein beweisbares Wissen sei, verwechselt er „beweisbar“ und faktisch-thatsächlich, obgleich er andrerseits zugibt, dass im

Leben und Handeln trotz aller Zweifel des Verstandes der Instinkt uns beherrscht, den er an den Glauben implicite annähert. Jacobi ist bekanntlich stark von Hume angezogen, er weist dem Glauben eine wichtige Rolle zu, auch im Natürlichen, und wieder ist's das Intuitive im Gegensatze zu dem Diskursiven des Verstandes, das sein Denken beherrscht. Innerhalb dieser Allgemeinheiten bewegt sich die Erörterung bis auf Wundt, „Logik" I, 412 f., der unter Fürwahrhalten Glauben und Wissen zusammenfasst und dabei jenen aus subjektiven Zeugnissen, dieses aus objektiven hervorgehen lässt. Bei dem Hinundherschillern der Begriffe: Objekt und Subjekt ist's natürlich Keinem sicher, was der Andere daraus macht, vielleicht wird Glaube und Wissen wie Objekt und Subjekt sich ergänzen, auch verknüpft und auf einander materiell bezogen. Die Beziehung des Glaubens auf den Willen, die man neuerdings besonders betont, scheint nicht allzu fruchtbar zu sein, denn erstens ist keine geistige Regung ohne den Willen vorhanden, andrerseits verwerten wir die gemeinte Beziehung gründlicher, indem wir den Glauben dem Ich nähern; immerhin mag seitens der Theologen diese Ableitung von Charakter, Selbstbewusstsein, Persönlichkeit u. dergl. dankbar begrüsst werden.

James (s. zu den Citaten die Schlussbemerkungen des vorigen Abschnitts) u. A. haben den Glauben geradezu mit Urteil identificirt, wenn er sagt: Belief is the mental state or fonction of cognising reality und mit der Überschrift: Psychology of Belief die andere vertauschen möchte: The Perception of Reality. Indem wir auf dem Boden ganz moderner Bestrebungen, über die man sich sonst schwerer zu orientiren vermag, etwas ausführlicher werden, so constatiren wir, dass der Glaube, näher besehen, ein allgemeiner erkenntniskritischer Begriff ist, in dem man Alles versteckt, was man nicht erkennen kann und doch in seiner Thatsächlichkeit zugeben muss. Man beachte den Umschwung in der Erkenntnistheorie seit Kant's Glauben, der schliesslich weiter nichts ist als ein Postulat logischer Art; aber immer dient der Glaubensbegriff mehr oder weniger zum Er- oder Hinweise aussenweltlicher Realität, deckt sich häufig mit der unmittelbaren Thätigkeit des Urteils, springt aber von diesem eigentlichen Inhalte des Fürwahrhaltens zur logischen Reflexion sogen. höherer Ordnung über oder herunter. Es ist das Verdienst von James, auf erkenntnistheoretischem Gebiete dem Glauben eine bestimmte Stelle durch peinlich und klare Analyse

des Erkenntnisakts wenigstens angebahnt zu haben; das Konstituirende des Urteils wird bei James in der Weise von Brentano, Psychologie S. 269 und 274 f. und seiner Schule im engeren und weiteren Sinne (Riehl, natürlich ist nicht der greise Kulturhistoriker gemeint) auf Existentialurteile zurückgeführt. Ja, was Brentano Urteil nennt, zieht James vor, als Glauben zu bezeichnen. Der Gegensatz des Glaubens aber ist für ihn nicht der Unglaube, der nur eine andere Betrachtungsweise desselben psychischen Zustandes darstellt, sondern der „Zweifel", die „Untersuchung"; eine Unterscheidung der Einbildung, blossen Vorstellung und Wirklichkeit gibt allein der Glaube, der die Quelle alles Wirklichkeitssinnes für James ist, während sie für Hume die lebhafte Idee, für Hartley und James Mill die Association, für Bain die Verknüpfung mit unserer motorischen Natur wird. Der Glaube is subjektive, is ourselves, und dennoch, ja deswegen the fons et origo of all reality (S. 333); das ist schliesslich auch der Kardinalpunkt der französischen Forschungen. Psychologisch ist der Glaube a sort of feeling more allied to the motions than to anything else. Näheren Aufschluss scheinen, abgesehen von sonstigen trefflichen Bemerkungen, in dieser Beziehung Baldwin und Jerusalem zu leisten, vielleicht weniger durch positive Resultate als durch Anregung. Im Gegensatze zu Jerusalem, der den Glauben zum Urteil hinzukommen lässt, will Baldwin S. 406 den Glauben dem Urteile vorangehen lassen, etwa in der Weise von Mill, der wie Leibnitz die petites perceptions der Klarheit vorausschickte, so den Glauben als undeutliche Vorstufe ansieht. Indem wir ausdrücklich auf die lesenswerten Ausführungen von Jerusalem verweisen, gehen wir auf die weniger zugänglichen und tieferen Auffassungen Baldwins ein. Belief is (zunächst) a feeling of the methodical way in which certain objectives manoeuvre in consciousness in contrast with the unmethodical way, in which other objectives manoeuvre: aber er kennt auch entschieden eine Entwicklung und Klärung des Glaubens, der schliesslich eine Begleiterscheinung jedes Urteils ist. Es ist nicht zu zweifeln, dass jedes Urteil immanent die Reflexion auf die Existenz einschliesst, aber dieselbe muss nicht immer zum Ausdruck kommen, wie sie freilich in manchen Urteilen nicht abzuweisen ist. Für Baldwin ist der Glaube gradezu the feeling of a reality-coefficient; grade hier kann man das Ringen der Sprache beobachten, um das festzulegen, was im Innern sich voll-

zieht, nur dürftig durch das Gefühl wiedergegeben wird und darum einer allgemeineren Erörterung über psychologische Erkenntnis bedürfte, wie wir es oben versuchten. Belief is not Judgement and Existence is not an Idea, Belief is Ideal Feeling. Mit Hillebrand, dem Schüler Brentano's, lässt Baldwin die Existenz nicht vorher entstehen, sondern in und durch das Existentialurteil; der Glaube, der vorher da ist, ist also nicht Urteil, wobei wir bemerken, dass der Glaube psychisch, aber nicht bewusst-logisch vorher da sein muss; zur Bewusstheit kommt der Glaube erst durch das aufgestiegene Urteil, das der Glaube emportreibt. Was vorher wirr, unbedacht vorhanden war, erhält durch our affective consciousness die Färbung, welche wir Glauben nennen; durch diese Wendung, von der wir uns in diesen schwierigen Untersuchungen überraschen lassen, sofern sie abschweift von dem selbstständigen, willensartigen Charakter des Glaubens, werden wir nicht irre in der eigentlichen Tendenz von Baldwin; der Glaube ist the declarative assertive phase of consciousness, im Gegensatz zu den sich hin und her schiebenden, jagenden, kreuzenden, formenden Wolken psychischer Thatsachen; the endorsement distinguishes Belief from simple presentations. Es soll diese Glaubenstheorie, die das Verhältnis zum Fühlen und Urteilen doch nur ahnen lässt, reconcile the existential and predicative theories of Judgement, aber wir deuteten schon an, dass der Gesichtspunkt der Existenz nur von der Theorie jedem Urteil untergeschoben wird, während wir in der Praxis naiv und unbefangen darüber gar nicht reflectiren.

Der theoretische Glaube ist den Weg jeder psychischen Erscheinung gelaufen; früher bewegte er sich im Geleise der Vorstellung als ein Vernunftprodukt, jetzt wandelt er auf erkenntnistheoretisch-logischen Bahnen; in den eigentlichen Pfad der Psychologie, der auch hier schmal, schwierig, unansehnlich ist, scheint er noch nicht eingebogen zu sein; dies kann uns nicht hindern, diesem den religiösen Glauben vorangehen zu lassen; von dem nachhinkenden können und wollen wir auch so lernen. Das scheint der principielle Unterschied zwischen beiden zu sein, von wo aus alles Andere sich erklärt: der religiöse Glaube richtet sich auf eine Person mit tausendfältigen Beziehungen, Bezeichnungen, Geboten und Verheissungen und ist wegen dieser scheinbaren Mannichfaltigkeit schwierig und nicht Jedermanns Ding, der theoretische Glaube richtet sich mehr oder weniger

auf einen Gegenstand und hat darum leichteren Stand, obgleich freilich auch dort recht verstanden eine unmittelbare Einheit und Totalempfindung vorliegt, die die Einbildungskraft (Phantasie) im Nu abstrahirend, determinirend, combinirend nach der alten dreifachen Auffassung fertig bringt. Mit diesem Unterschiede kehren wir zum Anfang zurück, wo wir den sachlichen Verhältnisglauben und persönlichen Beziehungsglauben trennten; jener wächst zu diesem nie ohne besondere Zuthat, und dieser verdunstet zu jenem, wenn der Genuss zum Vorstellen, blossen Urteilen umschlägt.

Dabei stossen wir mit jenem Unterschiede nicht die Merkmale um, die wir zunächst beim religiösen Glauben fanden und jetzt ausdrücklich auf den theoretischen übertragen, die Richtung auf das Unsichtbare und die Gewissheit; während die letztere aus allen Erörterungen, besonders aus der über die Realität direkt und indirekt hervorspringt, ist die Gesetzmässigkeit, Einheit der Gegenstand des Unsichtbaren, auf die sich der theoretische Glaube richtet, ein Sinn, in dem man auch die logische Hypothese wie das mathematische Imaginäre und das moralische Postulat als Glauben bezeichnen könnte; diesen theoretischen Glauben als intellektuellen Vernunftglauben und praktischen zu scheiden, überlassen wir der Einsicht der berufenen Philosophen. Aber jedweder Glaube ist besonders in Bezug auf Entstehung gleich einem Fernrohr, das allmählich wieder und weiter ausgezogen wird und vorläufig gar nicht erkennen lässt, was es sei, gleich einer Zwiebel, die sich abschält; die Verschwommenheit und Veränderlichkeit bei aller Einheit neigt dazu, den Glauben als Gefühl, dessen Charakteristikum dasselbe ist, hinzustellen. Aber wie dem auch sei, es erhellt, dass, die Sache abzuurteilen, leichter ist als zu verbessern. Schon hier wird die unbegreifliche Thorheit deutlich, die von einem Widerspruch zwischen Glauben und Wissen redet; beide sind so incommensurabel wie etwa „Achtung“ und „Denken“, „Interesse“ und „Anschauung“, die sich weder ent- noch widersprechen, wenn sie auch in psychischem Zusammenhange von Einsicht und Gesetzmässigkeit stehen. Glauben und Wissen sind communicirende Röhren, von demselben Quell des Ich gespeist und daher auch in Konnex, auch insofern als das bleischwere Wissen das Lebenswasser des Glaubens drückt und zugleich emportreibt.

II. Grundlegung.

1. Bewusstseinscomplexe.

A. Das Ich.

a. Begriff und Unterscheidung desselben von verwandten Begriffen.

Man kann keinen festen Schritt thun auf dem Boden der Psychologie, ohne sich über den Begriffsinhalt und -umfang des Bewustseins klar geworden zu sein. Man sollte denken, dass wenigstens dieser Grundbegriff feststehe, aber in der Psychologie gilt besonders, was auch sonst begegnet, dass die Erkenntnis vom Zusammengesetzten zum Einfachsten fortschreitet. Grade deswegen steht dies Princip psychischer Thatsachen dem wissenschaftlichen Erkennen so fern, dass man noch nicht eine bestimmte Umschreibung und Einordnung in die übrigen geistigen Phänomene, geschweige denn eine gewisse Übereinstimmung der bestehenden verschiedenen Meinungen erzielt hat.

Es war uns immer Bedürfnis, zwischen den einzelnen Ansichten, die jede, wenn auch einseitig, einen Wahrheitskern in sich fassen, zu vermitteln, gleich Lotze und Brentano, die selbst aus der alten und mittelalterlichen Philosophie die Bausteine zu etwas mehr oder weniger Neuem gebrochen haben, und jede Denkarbeit zu berücksichtigen sich mühten; wir wollen wirklich aus der Geschichte als Lehrmeisterin lernen, und geben der Definition u. dergl. den Vorzug, die ausgleichend nicht eine besondere Seite auswählt. In der Auffassung des Bewusstseins begegnen wir einem Stimmengewirr verschiedener Meinungen, die harmonisch

Natorp, „Einleitung in die Psychologie“ § 4, S. 11 und nach ihm Uphues, „Psychologie des Erkennens“, zusammenfassten. Eine dreifache Bezeichnung des Begriffs „Bewusstsein“ wird festgestellt, zu der wir kurz die Illustration liefern: 1) in dem Sinn der Bewusstheit, ohne die man nicht denkt, redet, ja träumt u. s. w.; die Ziehen in seinem „Leitfaden der Physiologischen Psychologie“, Jena 1893. für die einzige hält (z. B. S. 3), indem er sagt, Alles, was unserem Bewusstsein gegeben ist, und nur dieses sei psychisch. Wenn man freilich die psychischen Daten als Realgrund statt als Erkenntnisgrund fasst und über den Funktionen den funktionären Träger vergisst, dann kommt man zu einer solchen These, in der ausdrücklich dem Unbewussten kein Platz gegönnt ist. Man vergisst dabei, dass das Bewusstsein sich nicht blos aus dem Physiologischen, sondern auch aus den zurückgestauten psychischen Thatsachen heraushebt; hinter der Schwelle des Bewusstseins kreuzen sich zwei Wege, der des Physiologischen und Unbewussten. Cesca hat daher nicht ganz Unrecht in seiner Untersuchung über die „Existenz von unbewussten psychischen Zuständen“ Viertelj. f. wiss. Philos. Bd. IX, 1885, S. 288, wenn er unbewusste Vorstellungen verneint, unbewusste Thätigkeit bejaht. Auch Brentano in seiner Psychologie ist geneigt, das Psychische im Bewussten aufgehen zu lassen. In diesem Sinne ist das Bewusstsein das wesentliche Unterscheidungsmerkmal vom Nicht-seelischen, und insofern dem Neugeborenen eigenthümlich, aktives Bewusstsein (vergl. im Weiteren die Übersicht von Ziegler, Das Gefühl, Stuttgart 1893, S. 29). Wenn mit jener Fassung des Bewusstseinsbegriffs ein anderer sich zu mischen scheint, so ist dies nicht unsere Schuld, sondern die der Thatsachen. Beteiligt haben sich an der weiteren Feststellung u. A. auch Horwicz, wenn 2) das Bewusstsein im Sinne des genet. subj. und 3) in dem des genet. object. genommen wird. Dieser verhältnismässig einfache Thatbestand darf nicht durch rein logische Erörterungen verdunkelt werden oder durch Schlagwörter, wie aktives Bewusstsein, demzufolge natürlich passives herausgepresst wird oder adjektivisches, dem substantivisches entsprechen soll. Am einfachsten und klarsten wird der Zusammenhang hier durch entwicklungsmässige Darstellung eines psychischen Processes. Eine Wahrnehmung tritt in den Blickpunkt des „Bewusstseins“, die Apperception Wundts; so haben wir die erste Bedeutung des

Bewusstseinsbegriffs; über dieses Bewusstsein reflektirt das Bewusstsein, wird desselben inne durch das Gefühl, — Bewusstsein wird gradezu Gefühl genannt. So hat sich der erste Begriff verändert zum Objekt, dem das Subjekt correlat ist; in der Einheit des Geistes bricht die Knospe auf, um der Blüte Licht zu geben, oder schält sich eine Schaale nach der anderen ab und auf, aber die Kraft solchen Bewusstseins und solcher Veränderungen sitzt drinnen in bestimmter Gestalt, die nicht Raum oder Zeit ist, sondern vorläufig „Ich" heisse, auf die es in der vorigen Erörterung hauptsächlich ankam.

Dies Subjekt, das man nicht zum stummen Zuschauer degradiren darf, das vielmehr selbstthätig eingreift, das viel verhandelte Ich gilt's, in seiner Würde und Selbstständigkeit festzustellen und festzuhalten. Wie man physiologisch auch darüber denken möge, ob man seinen Sitz in der Stirnregion des Grosshirns annimmt, wohin Wundt die Stätte der „Apperception" verlegt: eine solche räumliche Abgrenzung, vor deren Übertreibung man sich nicht genug hüten kann, vermag keinerlei Gesetze aufzudecken und die wirren Vorstellungen nur im Allgemeinen zu klären. Ist das Ich eine geistige Kraft, so ist die Lokalisirung gleichgültig; allenfalls darf man diese oder jene Funktion an diese oder jene anatomische Partie als Trägerin knüpfen, aber das Ich an sich ist überall dem Begriffe seiner Eigenschaften nach da, wenn auch z. B. die Vorstellung ihren besonderen Resonanzboden hat. Das Grosshirn, eine bestimmte Windung und Furchung ist nach den schwierigen, peinlichen und äusserst dankenswerten Untersuchungen der letzten zwanzig Jahre die Bedingung klaren Bewusstseins, aber die Psychologie sollte, um nicht in diesem Punkte in Physiologie auszuarten, dies Material verarbeitet der Hilfswissenschaft der Anthropologie entnehmen können; eine Andeutung solcher Forderung finden wir auch sonst, aber leider ist die Anthropologie trotz Geographie und Kraniologie und Jahrhundert langer specieller Vorarbeiten erst im Entstehen, an dessen Wachstum im grossen Ganzen überschauende Geister etwa wie Joh. Ranke und vielleicht von Steinen u. A. am direktesten arbeiten werden und können.

Wenn man auch nicht mit Fichte eine ganze Ichwissenschaft zu begründen Lust hat, so ist daran doch dies richtig, dass der Begriff des Ich ausserordentlich wichtig, grundlegend und schwierig

ist, und an Versuchen, wie dem uns leider unbekannten von Gerber, „Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung“, Berlin 1892. wird es nie fehlen. Das Ich ist nicht erschöpft, indem man es irgendwie in’s Intellektuelle zerrt, wie es fast durchgehend noch geschieht, psychologisch oder logisch aus Missverstand seines Inhalts. Das ist ein Nachklang von Herbartismus, aber Herbart war von seinen Grundvoraussetzungen aus berechtigt zu dem, was bei Andern wie ein bunter Flicken aussieht; Bewusstsein, Erkenntnis des Ich ist auch durch Gefühle möglich. Es ist der Grundfehler davon, dass man in der Psychologie nicht recht vorwärts kommt und einig wird, — die Auffassung des Ich als eines logischen Sammelbegriffs, als einer Summe aller möglichen psychischen Gebilde, die Zersplitterung des Ich in ein metaphysisches, logisches, erkenntnistheoretisches u. s. w., während es doch nur ein empirisch-psychisches (nicht logisches) gibt mit verschiedenen Funktionen (nicht Eigenschaften). Das Ich ist nicht einmal nur Hypothese, sondern Hypothesis, Voraussetzung, um das psychisch Gegebene zu verstehen und zu beschreiben; eine unbegreifliche Angst vor dem Ich treibt dazu, dasselbe zu verflüchtigen, weil man meint, mit der mechanischen Gesetzmässigkeit sich wissenschaftlich begnügen zu müssen; indessen, wie Vorgänge, die man geglaubt hatte, physikalisch oder chemisch erklären zu können, weit verwickelterer Natur sind und vorläufig jeder mechanischen Erklärung spotten, so ist auch im Psychologischen mit der Darlegung der Gesetzmässigkeit gar nichts abgemacht; ein organischer Körper, der etwa ausserhalb des Organismus künstlich dargestellt wurde, ist noch lange kein lebender; so will die psychische Gesetzmässigkeit unter bestimmten Bedingungen, mit bestimmtem Zusammenhang und Untergrund verstanden sein. Es liegt hier der unglaublich naive Realismus zu Grunde, dass man den Erkenntnisgrund zum Realgrund macht. Wann wird diese Unklarheit, die man etwa als Materialismus preist, aufhören?

Das Ich, das an sich vorläufig nichts als das Subjekt jeder psychischen Regung bedeutet, wächst entwicklungsmässig aus dem „Seelischen“ heraus, ist nicht sogleich Ich, aber immer „seelisch“ und vollends „geistig“. Wir sahen ferner, dass manche „geistige“ Äusserung empirisch zunächst einem anderem Gebiete als dem Ich angehört, das erst durch sein Urteil und seine Be-

handlung sich dessen annimmt; man mag auch über den Unterschied zwischen „geistig" und „seelisch" als Form und Inhalt denken, wie man will, das giebt wohl Jeder zu, dass das Ich eine besondere Domäne einnimmt, die nicht in der Funktion des Bewusstseins aufgeht, sondern, sofern es eben das Ich ist, das Höchste des Menschenlebens darstellt, soll es das ganze geistige Leben umfassen. Macht man das Ich zu einem Stückwerk einzelner psychischer Thatsachen, so kommt man nicht zu der Totalauffassung, die eine Reduktion auf den ursprünglichen Begriff des „Seelischen" und „Geistigen" bietet. Wir schwärmen nicht für die unklaren darwinistisch sich in Geheimnisse bohrenden Einbildungen der Theologen, die durch eine „Seele an sich" die Persönlichkeit des Menschen retten wollen; aber statt der Seele, die der Boden des sich bewegenden „Ich" sein mag, halten wir an dem psychisch gegebenen Ich fest.

Mit diesen knappen Andeutungen möchten wir nicht schweigend vorübergehen an zwei nicht gewöhnlichen Abhandlungen in Viertelj. f. w. Philos., 1880: von Laas, über „Kausalität des Ich", und von Spir, „Natur und Einheit des Ich". Besonders letztere gibt manche Anregung über die Einheit des Ich, auf deren Charakter, ob logicistisch, metaphysisch oder empirisch-psychisch schliesslich Alles ankommt. Auch dem scharf denkenden Positivisten Laas fehlt es nicht an feinen Bemerkungen, die aber dennoch nicht eine übersichtliche Monographie überflüssig machen; hiebei müssten auch die für unseren Gegenstand wichtigeren Karrikaturen geistiger Entartungsprocesse eingehend behandelt werden. Ribot liefert hierzu Beiträge, in der Revue Philosophique Bd. 18: Les bases intellectuelles et affectives de la personnalité, und in besonderem, schon erwähntem Hefte: Les maladies de la Personnalité. Die letztere Untersuchung, soeben auch deutsch erschienen, zeichnet sich, wie wir es vom Verfasser gewöhnt sind, durch weitschauende Gesichtspunkte psychologischer Fixirung aus; Grund genug, um unten nicht daran vorüberzugehen. Ferner hat Binet in der Sammlung der Internationalen Bibliothek, deren deutsches Gegenstück (bei Brockhaus in Leipzig) diese Abhandlung noch nicht gebracht hat, Les altérations de la personnalité dargestellt; der Ertrag derselben wird in deutschen Kritiken nicht besonders hoch angeschlagen, was vielleicht in der erstrebten Popularität und in der nicht unberechtigten Bevorzugung französischer Psy-

chologie seinen Grund hat. Die Litteraturangaben zu erschöpfen, meint Ribot nach einigen Citaten: ce serait la matière d'un autre volume.

Die Fortsetzung unserer Skizze geben wir in der Form, dass wir als Beispiele einige verwandte Begriffe mit dem Ichbegriff zusammenstellen, um das Wesen desselben deutlich herausspringen zu lassen. Der allgemeinste ist der der Individualität, womit die bestimmte geistige Anlage bezeichnet wird, sofern diese von dem gesammten leiblich-geistigen Organismus abhängig ist, während etwa Persönlichkeit die Selbstständigkeit, Spontaneität und so die höchste Form des Individuums ausdrückt. Beide Begriffe kommen im Glaubensleben zu bedeutsamer Geltung, die man jedoch nicht von metaphysisch-ästhetischen oder ethischen Principien aus, sondern von dem Hinblick auf physiologisch-psychologische Grundvoraussetzungen aus entscheiden sollte; metaphysisch z. B. ist die principielle Betrachtung von Schleiermacher, der, soviel Gewicht er auf die Individualität legt, doch zu keinem bleibenden Resultate gekommen zu sein scheint (vrgl. über dies metaphysisch-ethische Interesse die Abhandlung von Frohne (Halle-Niemeyer)). Der Begriff des Individuums ist in Folge seiner Verwandtschaft mit dem des Ich zu zerlegen in das System des Organischen und Psychischen, des niederen und höheren Ichs, von welch' letzterem wir sogleich reden. Aus diesem Zusammenhange erklärt sich, dass die Individualität z. B. „Hemmnis und Schranke" wie „Motiv und Kraft" sittlichen Handelns werden kann, dass es die Basis aller Lebensregungen ist, die dann in den Zusammenhang religiös-metaphysisch-ästhetischer Anschauungsweise eingefügt werden. So allein verliert sich aller Gegensatz und Widerspsuch zwischen ästhetischem Naturalismus und sittlichem Individualismus (vergl. die Recension von Drescher, „Bedeutung und Recht der Individualität auf sittlichem Gebiete" in Theol. Litteraturz. 1894, S. 398, No. 15). Mit alledem hängen wir nur eine Warnungstafel auf, nicht immer noch von Oben zu bauen: „Psychologie allewege". Dann sieht man aber auch die ästhetische Betrachtungsweise nicht als einen „zu überwindenden" Standpunkt an, sondern als eine höhere Schicht von Urteilssystemen, die über die ethische Betrachtungsweise in naturgemässer wissenschaftlicher Fortbildung ergehen.

Individuum scheint zwei Begriffsreihen einzuschliessen, die

sich entsprechen, wie immer im psychischen Leben, als actus und substantia, die genauer durch Individualität und Individuum unterschieden werden; Individualismus ist die ethische Theorie, auf das Individuum in besonderer Weise Rücksicht zu nehmen. So kommt Individualität jedem Ich zu, auch dem noch indifferencirten; das Ich selbst ist der psychische Ausdruck dessen, was das Individuum seinem Gesammtorganismus nach bei wachsender Reife darstellt. Damit mag auch hervorgehoben sein, dessen in unserer naturalistischen Zeit es kaum bedarf, dass das Individuum „se forme par la fusion plus ou moins complète d'individus plus simples". Das Individuum strebt im Fortschritte der Entwicklung zu einer bestimmten Ko- und Subordination der Einzelsysteme durch das Centralsystem des Ich, zu einer bestimmten Prägung, zu einem „Charakter", der daher die Form, Art ist, wie sich die Persönlichkeit, der bestimmte Inhalt des Ich, äussert. Das Kind redet und weiss noch nichts vom Ich, aber das hindert nicht, von einem Ansatze zum Ich zu reden, so wenig als die niedere Zellenbewegung der Reflexe als Anfang zum Willen geleugnet wird. Den Anfang des Ich kann man so wenig angeben als irgend einen anderen Anfang, wobei das theologische Interesse an die häufige Unbewusstheit der Wiedergeburt erinnert. Hier wird eine Persönlichkeit geboren, völlig verschieden in Anschauungen, Strebungen, Bedürfnissen, Neigungen von früher und doch dieselbe; damit ist die Perspektive auf eine „neue Kreatur" eröffnet, deren „Charakter" naturgemäss ein anderer ist oder wird.

Was jedoch heute noch einseitig das Ich zum Ich macht, ist besonders das „Selbstbewusstsein", was freilich Münsterberg, Beiträge zur experimentellen Psychologie I, 61 für unmöglich hält, da das Ich als Subjekt und Objekt zwei verschiedene Dinge seien, einer von den vielen blühenden Logicismen der Psychologie, zu denen auch ein hochschätzenswerter Forscher einmal seinen Beitrag liefert. Anfechtbar wäre das Selbstbewusstsein nur, wenn das „Selbst" genet. subject. wäre; aber, wie in vielen anderen Verbindungen, ist das Selbst Objekt, über welches das Subjekt urteilt. Das pronom. „selb" schliesst wahrscheinlich die Bedeutung: Herr, Besitzer in sich; so ist „selbst" in ähnlichen Zusammensetzungen ursprünglich Subjekt, wie im Lateinischen und Griechischen (se ipse necavit) auch syntaktisch, aber nicht logisches, sondern

attributives Subjekt; man konnte sich auf niederen Sprachstufen das eigentliche Subjekt noch nicht scharf als Objekt vorstellen. Unser Sprachgebrauch stellt die spätere Entwicklung dar, indem das „Selbst“ in „Selbstkritik“, „Selbstbeobachtung“ aus dem reflektirenden Selbst zum reflektirten Objekt herabsinkt.

Einige Worte noch über den am offensten daliegenden Begriff der Persönlichkeit, die das „Transparent“ des Ich ist. Wenn nach Zeller die alte Philosophie kein Wort dafür besitzt, so darf man nur schliessen, dass die Selbstbeobachtung, -erkenntnis, -zucht, wie sie der Persönlichkeit zukommt, dem naiveren Altertum nicht in dem Grade moderner Reflexion eigen war. Nach Eucken „Grundbegriffe der Gegenwart“ 1893, S. 264 erklärt der alte Boethius die Person als ein vernünftiges Einzelwesen (substantia rationalis), ein Begriff, den das scholastische Mittelalter eifrig pflegte und überlieferte. Seit Kant stattet man die Persönlichkeit mit praktischer Thätigkeit aus, neben dem Selbstbewusstsein gehört die Selbstbestimmung dazu. Lotze lässt (s. „Princ.“ S. 128) die Persönlichkeit etwas formal und kärglich in Gefühlen aufgehen, so einseitig wie der von ihm hierin bekämpfte Idealismus mit seinem „Selbstbewusstsein“. Allerdings ist zu beachten, dass bei Lotze im Gefühle sich die ganze Persönlichkeit kristallisirte wie bei Schleiermacher, für den der innerste Einheitspunkt unseres Wesens, der „Grund des schlechthin einfachen Seins“, der die Gegensätze desselben, Wissen und Thun, aufhebt, eben die Persönlichkeit ist. Nach Schleiermacher ist hier das Organ gegeben, das er am Denken vermisste, um das Unendliche zu ergreifen; in psychologischer Fassung moderner Empirie können wir auch diesen Gedanken verwenden, dass nämlich Religion Persönlichkeiten schafft und wiederum, wie im Geistesleben Ursache und Wirkung immer in Wechselwirkung stehen, so umgekehrt.

Dem Sprachgebrauch nach ist Persönlichkeit zunächst ein Zustand, abgeleiteterweise ein Individuum in solchem überwiegenden Zustande, in dem man Dinge und Personen der Umgebung mit Sicherheit und Würde beurteilt, behandelt, beherrscht. Es scheint subjektivisirende und objektivisirende Persönlichkeiten zu geben (anders ist etwa der objektive und subjektive „Charakter“ Herbarts zu verstehen), deren Eigentümlichkeit sich mit dem noch zu behandelnden Unterschiede des niederen und höheren Ich vielleicht verstehen lässt; die Objektivitätsmenschen z. B. lassen das Sachliche,

Thatsächliche ruhig reden, die Anderen versichern in subjektiver Affektion, „entschieden“ etwas nicht zu thun und —?. Einfälle des spielenden Vorstellungsapparates, Zufälle des flüchtigen Augenblicks sind massgebend. Dort Geschlossenheit, Zurückhaltung, hier Aufgeschlossenheit, sog. Gemütlichkeit und Gutmütigkeit; jeder offene Sinn wird die Photographie beider Typen leicht vervollständigen. Im Begriff der Persönlichkeit scheint das motivirte Denken, Reden, Handeln constitutiv zu sein; je niedriger die Persönlichkeit, desto massgebender das Individuum, besonders auch bei Geistesstörungen, die man als unmotivirte Erscheinungen des Geisteslebens gradezu bezeichnet. Je niedriger die Persönlichkeit, desto mehr lässt man sich gehen, von eigenen Neigungen oder jeweiligen Einflüssen der Aussenwelt getrieben; man reagirt auf dieselben, aber quer, halb, verworren, sie sind mehr ein Choc, Anstoss, als eine Ursache zu bestimmter homogener Wirkung; es ist der Typus unserer nervösen Kulturzeit. Es ist daher auch keine innere Wahrheit, die den thatsächlichen Verhältnissen entspricht, keine Konsequenz der Grundsätze; es vibrirt, pulsirt, amüsirt sich besonders in unserer alkoholgesättigten Zeit, es gibt — so wenig Persönlichkeiten, obgleich, ja grade weil man dies Schlagwort soviel im Munde führt. Alles ist natürlich mit psychologischer Tendenz ohne ethischen Beigeschmack gemeint.

Ribot kommt mit anderen Worten zu ähnlichem Resultate: das Ich, das in der Persönlichkeit Ausdruck findet, ist eine Koordination verschiedener Erscheinungen. Indem er von den untersten Lebewesen ausgeht und die psychische Persönlichkeit, die nach der Evolutionstheorie zu höheren Formen wächst, nicht minder untersucht, als die affektiven und intellektuellen Störungen und die gänzliche Auflösung der Persönlichkeit, gelangt er schliesslich direkt und indirekt zu jenem Resultate, das sich zu unserer Aufstellung der motivirten Charakterisirung wie Form zum Inhalt, wie Sensorisches zum Motorischen, Subjektives zum Objektiven verhält. Hat man bisher als regulatives Princip der Persönlichkeit das Vorstellungs- oder Gefühlsmässige betrachtet, so ist es näher, einfacher, unseren Gesammtanschauungen des Psychischen entsprechender, auf den Willen die Persönlichkeit zu gründen, als auf das, was gleichsam die umfassendste Realität des Ich hat, sofern die Vorstellung auf den Willen, sie aufzunehmen, zurückgeht. Das Gefühl, das Lotze als solche Realität

ansah, ist doch nur ein Anschauungsmittel von dem, was der Wille an inneren oder äusseren Bewegungen hervorbringt; es tritt hier wieder einmal die scharfe Konsequenz Lotzes hervor, der, herangereift grade in den erkenntnistheoretischen Tendenzen der 30—80er Jahre unseres Säculum, auch an diesem Punkte Ernst machte mit jenen Bestrebungen.

Die koordinirte Motivitation kann so vielleicht das formale Princip zum Aufbau einer Ethik werden, das lebensvoller als das eines Kant dünkt. Das volle Leben eines Persönlichkeitsideals kann freilich am leichtesten und besten abgelauscht und abstrahirt werden an der Person Christi, und wenigstens stillschweigend sollte hier die philosophische Ethik lernen, um der Psychologie geben und wieder von ihr nehmen zu können. Die Bestimmung Ribots nämlich entbehrt nicht ganz eines gewissen Schwankens, das aus der besonders in der Psychiatrie richtigen und straffen Betonung des Organischen herstammen mag; man weiss systematisch nicht recht, was und wovon Koordination zu verlangen ist; jener Rückschlag in's Organische ist gegen die früheren übertriebenen Bestimmungen spiritualistischer Art natürlich. In der That, bei den Geisteskranken fehlt es an der Koordination der Reize; sie sehen und hören, aber diese Vorgänge der subkortikalen Centren werden nicht in's Gleichgewicht gesetzt oder in entsprechende Bewegung übertragen; es mangelt nicht immer an dem Bewusstsein eines solchen Doppelich, wohl aber an der Persönlichkeit, diese Halbheiten und Krankheiten zu recht zu rücken. Jene Ergänzung und Festigung des Persönlichkeitsbegriffs aber zieht man nicht sowohl aus der Anschauung des Abnormen als vielmehr aus der des Normalen der Ethik, während wir Durchschnittsmenschen zwischen beiden Polen uns bewegen, meist dem krankhaften zugewendet, ohne dass damit die Welt, wie es heute häufig geschieht, theoretisch zum Irrenhaus zu machen wäre. Ein Schlagwort der Psychiatrie ist das der „wohl aequilibrirten“ Persönlichkeit und drückt etwas deutlicher als Ribots Koordination den Gleichgewichtszustand aus, in dem das vernunftbeherrschende höhere Ich zu dem niederen stehen soll. Indem man zu viel Psychiatrie in das Becken der Psychologie einströmen lässt, hat man selbst das „Genie“ bekanntlich aus einer „pathologischen Überspannung“ abgeleitet; für unsern Fall würde dies nur beweisen, dass es auch dem Genie an Persönlichkeit

mangeln kann, grade in Folge einseitiger Geistesrichtung. Um konkret zu werden, es ist unpsychologisch und unterpersönlich, den Dichter Heyne von dem Menschen zu trennen, Ordnungssinn nur im Amte und nicht im Privatleben in mangelnder Harmonie zu zeigen (cfr. Lombrosos Auszug aus: „Entartung und Genie“ (Deutsch in Leipzig bei Wigand erschienen) in „Zukunft“ 1894 22. September).

In jener koordinirten Motivitation soll nach den gegebenen weiteren Erklärungen durchaus nicht der Reichtum des Vorstellungs- und Gefühlsmässigen fehlen, durch den das scheinbar öde Schema der Persönlichkeit erst volles Leben empfängt. Dann erst kommt auch die Person Christi zum Verständnis. Über die Persönlichkeit Gottes sollte man nicht, wie es geschehen ist, reflektiren, da es denkbar ist, dass unter anderen als terrestrischen Verhältnissen die Persönlichkeit sich anders auswirkt und auslebt. Was wir darüber wissen können, rührt doch nur von dem Bilde des her, der von sich sagen konnte: Ich und der Vater sind eins. Die Persönlichkeit Gottes ist schlechthin absolut für unseren Planeten, unbedingt und unabhängig. Wohl aber kann die Person Christi als psychisch gegebenes Ganze der Gegenstand psychologischer Theologie sein; zunächst hätte man mit der Naturauffassung der Naturen Christi aufzuräumen und sie zu ersetzen durch eine der modernen Psychologie entsprechende immaterielle Ausdeutung; die Person des Heilandes würde dadurch anschaulicher, bekannter, lieber, denn die moderne Psychologie sitzt uns mehr im Kopfe, als wir es wissen. Ebenso, nach der erkenntnistheoretischen Zeichentheorie, mag die Person Gottes der Christi ähnlich sein, aber wir wahren nicht blos die Grenzen unseres Erkennens, sondern auch die der Ehrfurcht, wenn wir bei Christus bleiben und verweilen ohne schielenden Hinblick auf das verlockende Geheimnis der Tiefen der Gottheit. Die heilige Liebe Gottes in Christo wird z. B. nicht bestimmt von augenblicklichen Neigungen oder Abneigungen, sondern steht im Zusammenhang mit seinem Heilsratschluss und Ewigkeit umspannenden Weltplan; sie ist motivirt ebensosehr durch sich selbst im grossen Ganzen, wie durch das Verhalten der Menschen. Wir schwärmen nicht für Enthüllung der Götterdämmerung des Sechstagewerks, und ähnlicher für Darwinismen auszugebender Untersuchungen, vollends nicht für Anthropomorphismen der Persönlichkeit Gottes; indess

die Grundlinien derselben, wie sie sich geschichtlich offenbart hat, sind dem Ewigkeitsausblick insofern nicht verschlossen, als die Liebe, die unseres Lebens Weihe, Lust und Kraft ist, dieselbe wird und bleibt, wie bei Gott. Unser Herz, empfänglich für Glaube und Liebe, sucht nach dem rechten Mann und Gegenstand der Liebe, der unsere natürliche Liebe des niederen Ich läutert und verklärt; der ist Christus, in dem Gottes Liebe mit voller Persönlichkeit erschien.

In der Reihe der Begriffe von Ichentwicklungen sei noch das Gemüt erwähnt, auf das sich deutsche Nationalität früher etwas einbildete und einbilden konnte, und das im letzten Jahrhundert theoretisch — wie praktisch eine völlige Verschiebung erfahren hat. Bei Kant ist Gemüt „Leben", „Lebensprincip", eins so dunkel als das andere, dabei versäumt er nicht auf die einheitvolle Zusammenfassung des Gemüts hinzuweisen (vergl. Hegler, Kants Psychologie S. 52, 127, 137). Heute sind im Gemüt vorwiegend Gefühls- und Willenselemente enthalten, Gefühl soll ja selbst unbewusstes Wollen sein. Es erhellt daraus, dass der abgegriffene Begriff des Gemüts nicht in der Linie ursprünglicher Thatsachen liegt, wie es beim Ich und seinem Korrelatum der Persönlichkeit der Fall sein mag, sondern zur Menge von Totalitäten gehört, die die Sprache mehr liebt als der Psychologie recht ist. Der Widerstreit beider wird vielleicht ebenso wie der der zwei Kantschen Auffassungen zugleich gelöst, wenn man unter Gemüt, das sprachlich mit seinem Präfix: „ge" Intensität wie Zusammenfassung (cfr. lat. con) ausdrückt, die Intensität des Gefühls versteht, das ja contemplativ wie motorisch sein kann und mit dieser Intensität allen „muot" d. h. die geistigen Zustände zusammenfasst.

b. Das Ich an sich.

Es ist eine bekannte Thatsache, dass oft schon die richtige Fragestellung die Lösung eines Problems gefördert oder verwirklicht hat. Vielleicht führt es auch die psychologische Untersuchung des Glaubens weiter, wenn der Zusammenhang dieses mit dem Ich in Frage gestellt wird; dann kommt es darauf an, ein primäres psychisches Phänomen zu finden, das das Mittelglied zwischen Ich und Glauben bildet, wie es z. B. das Wert-

urteil ist. Man errät im Voraus, dass wir das Ich als glaubendes das religiöse Werturteil fällen lassen; es fragt sich nur, wo der Koordinatenpunkt des Ich liegt, in dem der unsichtbare Stern des Glaubens und die sichtbaren Trabanten des Werturteils kreisen. Damit gelangen wir zu einer Bezeichnung und Unterscheidung, die wir schon öfters streiften, ohne sie weiter zu betrachten, und führen die Erörterung über das Ich im Querschnitte fort, die wir vorher dem Längsschnitte nach skizzirten.

Sowohl in der Gelehrtenrepublik der Wissenschaft wie in der Demokratie alltäglichen Sprachgebrauchs ist's üblich, die Unterscheidung von niederem und höherem Ich durchzuführen. Zunächst mag solche Einteilung laienhaft und unwissenschaftlich scheinen, aber es kommt hier gar nicht auf eine ethische Bedeutung an, die man so leicht mit solcher Teilung verknüpft. Schon Plato teilte bekanntlich die Seele in drei Abstufungen, deren Verschiedenheit die Grundlage zu mannichfacher Unterscheidung wurde; auch Plato lachte (vergl. Protag. 335 A. und Republ. 430 E.) über den scheinbaren Widerspruch, dass Jemand besser sein sollte im Urteil als „er selbst", ein Widerspruch, dessen Thatsächlichkeit jedoch der Dr. divinus anerkennt. Der Sprachgebrauch trägt dieser Doppelheit Rechnung, wenn er von Selbstbeobachtung redet. Diese zwei Seelen in einer Brust, die krankhaft gradezu zu einer Doppelpersönlichkeit sich steigern, drücken sich je nach der Seite, von der sie gesehen werden, aus als Receptivität und Spontaneität, als Sinnlichkeit und Vernunft, als Neigung und kategorischer Imperativ, als Wahrnehmung und Verstand, als Begehren und Wollen, als Empirisches und Ideales, als Erscheinung und Idee, als Phänomenales und Nooumenales, als Natur und Geist, als psychischer Mechanismus und freiheitliche Kausalität, als Körperliches und Seelisches, als Seelisches und Geistliches. An diese Teilung der Wissenschaft erinnert schon die Trennung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs, der von einem Doppelich u. A. redet; aber auch speciell das religiöse Leben fasst die verschiedenen Nüancirungen, Abstufungen und Formen zusammen in die Unterscheidung von Fleisch und Geist, Tierisches und Menschliches, Menschliches und Göttliches, Welt- und Gottesreich, Finsternis und Licht, Sichtbar-Zeitliches und Unsichtbar-Ewiges, alter Adam und neuer Mensch. Schleiermacher, immerhin ein kräftiger Realist, lässt den Menschen zuerst unter

der Macht der Sünde stehen und erst nachher ihn, wenn die Sinnlichkeit, die dem höheren Leben in der Entwicklung leider voraneilt, überwältigt ist vom religiösen Geiste, unter der Gnade leben. Die Erlösung durch Jesum Christum, der Kernpunkt der christlichen Religion, ist eine Erlösung von der Macht des niederen Ich, der Sünde mit ihrem Übergewicht über das höhere Ich, in dem der Gottesgeist seine Stätte hat. Der biblisch theologische Streit, ob der heilige Geist, der Geist Christi, der Gottes oder des Menschen sei, ist in dieser Fassung überflüssig; nicht auf den Krafterweis des Willens, der immerhin das sicherste Erkenntnismittel der Erlösung bleiben mag, nicht auf Gefühle der Seligkeit beschränkt sich der Geist, sondern der unteilbare Geist Christi wird über das ganze Ich des Menschen ausgegossen, das von jenem Geiste mehr und mehr sich nährt und kräftigt in mannichfacher Beziehung und Gelegenheit.

Ribot hat an verschiedenen Stellen seiner Monographie über den Willen die Unterscheidung von niederer und höherer Thätigkeit aufgenommen, vergl. S. 74, 132, mit der Einschränkung, dass keine moralische, sondern nur eine natürliche Inferiorität ausgedrückt werde. Denn eine Thätigkeit, die ganz darauf ausgeht, einer fixen Idee oder einem blinden Triebe zu genügen, muss beschränkterer Art sein, weil sie nur dem gegenwärtigen Augenblick und einer sehr kleinen Zahl von Umständen angepasst ist, während die vernunftmässige Thätigkeit über die Gegenwart hinausreicht und sich einer grossen Menge von Umständen anbequemt; mit dem Ausdrucke der höheren Thätigkeit wechselt der der willkürlichen, complicirten, mit dem der niederen der der automatischen, einfachen. Man denke bei dieser Unterscheidung von höherem und niederem Ich besonders auch an die krankhaften Geisteserscheinungen, z. B. den Hypnotismus, in dem das höhere Ich ausgeschaltet ist und nur ab und zu in die Schlafwelt mit Widerspruch (z. B. moralischer Verantwortung) hineinstrahlt. Ähnlich ist etwa mit der Scheidung des Ober- und Unterbewusstseins (von Dessoir, „das Doppelich") nicht eine verschiedene Rangfolge der Bewusstseinszustände beabsichtigt, sondern eine physiologische, verschiedene Lokalisation für deren Entstehen; die Physiologie ist ja überhaupt die Norm richtigen psychologischen Verständnisses und die Wehr metaphysisch-logischer Verdrehungen. Unsere Erörterungen fürchten sich daher nicht vor dem Physiologen,

erwarten vielmehr von ihm Begründung, Ausdeutung, Erweiterung; es wäre hier die Stelle, ausführlicher von dem schon berührten Unterschiede zwischen Hirnrinde und Rindenmantel und -zellen zu reden, die die niedere und höhere Thätigkeit vermitteln, begründen, beweisen. Ruhig und sicher sehen wir ferner den Gestaltungen der höheren Tiere zu, die aus niederen hervorwachsen, die ontogenetisch den phylogenetischen Zusammenhang in ihrem Wachstum vorzeigen; für den Entwicklungstheoretiker kann diese Erörterung keinen Anstoss erregen.

Es ergibt sich, dass die Scheidung, so relativ sie auch sein mag, dennoch irgendwie vorliegt. Da das höhere und niedere Ich in jedem Punkte seiner Skala Gefühle, Vorstellungen, Wollungen zeigt, so ergibt sich eine unendliche Kreuzung des Längsschnitts von Einzelerscheinungen und des Querschnitts von höheren und niederen; so zeigt sich ein Doppelich auf der ganzen Front des Geisteslebens, ja man redet grade in Folge dieses zu wenig beachteten Umstandes von einer Mehrheit geistiger Persönlichkeiten. J. St. Mill vermutete, dass die Unzulänglichkeit aller Theorie über das Ich ihren Grund in der Natur des Gegenstands habe, der kein rechtes Verständnis zulasse. Ein Oberbegriff, wie der des Ich wird kaum anders als durch seine Unterbegriffe darzulegen sein, und zwar stehen diese zu jenem im Verhältnis der Subordination, nicht der Subsumption. Das Ich ist keine unbedingte Einheit, Substanz, wie es die Spiritualisten lehren, sondern in jedem Augenblick veränderlich, keine blosse Reihe einzelner Gefühle, wie es die Sensualisten lehren, sondern ein Ganzes, kein blosses Produkt des Zusammenwirkens der Atome, wie es die Materialisten wollen, sondern ein unbegreifliches X, das dem Allen zu Grunde liegt. Das höhere Ich wächst aus dem niederen heraus, wie jedes Andere im psychischen Leben; das höhere Ich lässt wiederum seine Ergebnisse abkühlen und in's niedere Ich fallen, um den Process des Schmelzens und Formens von Neuem zu beginnen. In einem steten Auf- und Abwogen, wird das niedere berichtigt, beurteilt, vergessen, verstärkt, verändert, und so ändert sich das höhere Ich, ob es wohl dasselbe bleibt, doch völlig. Der Energieumsatz des niederen Ich kann jedoch auch innerhalb desselben sich vollziehen, dann kommt's nur selten zum Aufschwung, zum Aufblitzen. Kein Beweis und Gleichnis, keine Analogie oder Erkenntnis kann das Ich völlig

erreichen, so wenig als das Leben irgend eines Wesens sich analysiren lässt, trotz aller Feinheit der Untersuchung, deren Ergebnis allein der Erkenntnis zugänglich ist; das geistige Band, das die blosse Gesetzmässigkeit der einzelnen Zusammenhänge und Wirkungen trägt und umfasst, bleibt immer Geheimnis.

Die dürren und dürftigen Resultate erhalten ihr Leben durch Ausführungen theologischer Art, auf die jene Icherörterung abzielte. Der Grundgedanke des Christentums, der der Erlösung erhält sein Licht von der Teilung des Ich in höheres und, niederes; die Person Christi kann und will uns allein erlösen von der Macht unseres niederen Ich; der Tod seiner Liebe, die in ihrer Hoheit und Würde Alles darangibt und aufopfert, um auch uns zu gewinnen durch seinen Gehorsam gegen Gottes Willen, sein festes Vertrauen auf Gottes Macht, seine fürbittende Liebe, seine geheiligte charaktervolle Persönlichkeit in Leiden: dieser „Tod“ wird für uns „Leben“ des höheren Ich. Man frage nicht, wie; die Psychologie verbietet, weiter, als nach gesetzmässigen Thatsachen, zu fragen, diese Thatsächlichkeit psychologischer Gesetzmässigkeit ist die einzige mögliche Erklärung; die Macht der Liebe: „Für dich gegeben“ wird nicht von uns gemacht, man erfahre im Gebet und Bekenntnis den Segen des Kreuzes. Der Charakter evangelischer Busse ferner, die mit dem Glauben eins ist, wird recht verstanden durch den Rückgang auf das höhere Ich, das nicht nach Misserfolg, Furcht und dergleichen fragt. Für das „ewige Leben“, dessen schöpferische Keime auch die Psychologie verlangt, in diesem Leben zu legen, um Früchte hier und vollends droben zu bringen, eröffnet sich ein Ausblick durch das höhere Ich, dessen Widerpart, das niedere, gleichsam die Schale zu jenem Kern, allmählig verliert an Kraft, Umfang, Erkenntnis. Das embryonale Ich kam erst allmählig aus der Indifferenz des Anfangs heraus, den Riss der Differencirung soll das höhere Ich durch die versöhnende Kraft Gottes ausgleichen. Seligkeit von Glück zu unterscheiden, nicht minder als z. B. die christliche Geduld von der Geduld als der „Tugend der Esel“, vermag nur der Ichpsycholog. — Grosses Aufsehen erregte bekanntlich Ritschls Behauptung, dass die Sünde Unwissenheit sei (Rechtfertigung II, 241 f.); es fehlt bei Ritschl Begründung und Erklärung durch die Doppelart des Ich, unter

dessen Widersprüchen der Geist am meisten seufzt. Wer nämlich nach allen Seiten hin die Anselm'sche Frage ermisst, quanti ponderis sit peccatum, steht bereits auf dem Standpunkte des höheren Ich, und wenn er dennoch nach unten fallend sündigt, so ist er in diesem Punkte und Augenblicke „unwissend", das höhere Ich der Beurteilung und Kraft ist aufgehoben. Ritschl wollte die biblisch völlig gerechtfertigte entwicklungsgeschichtliche Theorie des Geistes hervorheben; dabei ist zunächst die Sünde Unwissenheit, die sich nur durch die Kraft Christi vermeiden lässt, aber noch weiter reicht Ritschls Erklärung. Er übersieht allerdings, dass biblisch die von ihm gemeinte Sünde der Unwissenheit eine Sünde „vorigen Wandels" war; aber auch das Gotteskind überfällt noch immer solche Sünde der Unwissenheit, der Unbedachtsamkeit, wenn wir auf Regungen des Fleisches reagiren, ohne in vollem Masse und mit einem Schlage an den zu „denken", den wirken zu lassen, der alle Unwissenheit sammt der „Sünde" überwindet; Beschränktheit des Blickfeldes, Mangel an „Geistes-gegenwart" ist Mangel an „Geisteskraft" der oberen Ichregionen. Wird Glaube und Wissen (Erkennen) in der heiligen Schrift fast identificirt, so muss man die Identifikation von Sünde und Unwissenheit auch zulassen; es gibt nur eine Sünde, die wir überwinden können, wenn wir in jedem Augenblicke an den starken HErrn eben glauben; dabei ist die Eigentümlichkeit des höheren und höchsten Ich, dass nicht psychogenetisch-entwicklungsgeschichtlich dies gegeben, sondern selbstthätig die Gnade Gottes angeeignet wird. Freilich wirkt Gott, wie durch die eigentümliche Verkettung der aussenweltlichen Umstände, so durch jeweilige Färbung und Stärke der Associationsfähigkeit, durch das, was die gewöhnliche Einsicht als Gesetzmässigkeit ausdeutet; aber grade in dem geheimnisvollen Eingreifen des schöpferischen Ich ist andrerseits die besondere Gnade Gottes anzuerkennen, der allezeit durch den wirkt, der uns zum Frieden und zur Heiligung gegeben ist. Der Zusammenhang von Gnade und Freiheit kann, wie der von Teleologie und Kausalität nur zum Verständnis durch schlichte Konstatirung der Thatsachen kommen. Dagegen ist etwa die an sich ziemlich unfruchtbare Distinktion von gratia praeveniens und praeparans in Lebensführungen, Anlagen, Erziehung, Umgebung (Gemeinde) nur bei einem Aufstiege vom niederen zum höheren Ich zu rechtfertigen, von dem aus die übrige Theologie sich klärt und ein-

ordnet. — In dieser Höhenlage des Ich setzt das Werturteil des Glaubens ein; viele Missverständnisse und Vorurteile haben ihren Grund darin, dass man jenes übersah, und alle Bestimmungen und Definitionen des Glaubens lassen sich psychologisch nur hier vollziehen. Anklänge, Ahnungen, Anfänge, Keime des Glaubens liegen in den unteren Schichten von Furcht, abergläubischer Unklarheit, Wunderglauben okularer Wahrnehmungen, Autoritätsglaube. Eine Gegenprobe kann auch der Hinweis auf verwandte Gebiete werden. Das Angenehme ist von unten, das Schöne von Oben. Das „Recht" ferner hat als Durchgangsstufe vom Nützlichen zum Sittlichen oft falsche Überordnung erfahren; die rechte Mitte erhellt aus den zwei Konstanten des Rechts 1) der Allgemeinheit, von der Zwangsgehorsam die Folge ist und mit der das nicht zu überspannende und zu übertreibende utilitaristische Moment zusammenhängt, 2) dem Formalen, in das der Inhalt anderer Ideen hineingehört (vergl. „Princip." S. 60 und hier unten Nachtrag [1]).

B. Die Äusserungen des Ich.

a. Das Werturteil.

α. Geschichtlicher Überblick.

Der Rückblick, der am ehesten über die Bedeutung und den Umfang des Werturteils orientirt, kann sich nur bis auf Kant erstrecken, da erst das Gefühl wenigstens in allgemeinsten Umrissen fixirt werden musste, ehe man vom Werturteil reden durfte. Auch hängt es eng mit den kriticistischen Aufgaben Kants zusammen, die Domäne des Erkennens nicht in begrifflichen, luftigen Formen zu untersuchen, sondern die Bedingung und Möglichkeit des Erkennens in psychologisch-empirischen Formen, die immerhin noch dürftig gewesen sein mögen, zu fassen. Bei allen psychologischen Anläufen, die man hie und da seit Plato und Aristoteles genommen hatte, stand mehr oder weniger die theoretische Erkenntnis als solche im Vordergrunde; die transscendente Welt der Metaphysik erregte mehr das Interesse, als die subjektiven Formen, in denen jene ergriffen wurde. Seit Cartesius ging man zwar mehr auf diese Formen ein, aber doch in teils

allgemeineren teils einzelnen Gestaltungen, ohne den Zusammenhang der Objekte und Subjekte in ihren psychologischen Längen und erkenntnistheoretischen Tiefen zu knüpfen. Erst Kant legte den Grund zu fruchtbarer Behandlung, indem er das Urteil als Bedingung der Erkenntnis würdigte und jenes nicht sowohl im logischen Interesse durchforschte, als vielmehr in psychologisch-erkenntnistheoretischem. Das sind Alles bekannte Dinge, von Anderen in anderm Zusammenhange vielleicht besser dargelegt. Kaum hatte Kant das lösende Wort gesprochen, als man an seinen Kriticismus anknüpfend, die Ethik in das festere Gefüge psychologischer Anschauungen zu ziehen sich mühte. Die vielleicht nicht uninteressante Geschichte des Terminus: Werturteil und verwandter Ausdrücke überlassen wir Doktoranden und Geschichtsschreibern der Terminologie, die auf grossen Bibliotheken arbeiten können; wir lassen uns gern belehren in unserer Ansicht, dass Herbart zuerst von Billigung und Beurteilen klarer redete, dass Beneke, der bewandert in der englischen Philosophie war, von A. Smith oder Bentham die wohl ursprünglich nationalökonomische Wertschätzung entlehnt haben mag, Lotze endlich das „Werturteil“ einführte.

Das Werturteil ist auf dem Boden der Ethik entstanden, und so ist die Geschichte des Werturteils die der empiristischen Ethik, die, ob intuitionistisch oder utilitaristisch, des Begriffs nicht mehr entbehren kann. Sollte es fernerhin in einer empiristischen Dogmatik möglich sein, wenn man allgemeiner versucht, von der blossen begrifflichen Fixirung des Glaubens zu seiner psychologischen Erscheinung vorzudringen? Bekanntlich ist Kant von dem Psychologismus der Ethik, den er bei den Engländern vorfand, zum Formalismus seiner kritischen Periode umgekehrt; das Motiv war, die Metaphysik formalistisch abzurunden und zu ergänzen, was ihm durch eine realistische Ethik nicht möglich schien. So ist denn Kant nur mittelbar der, auf den das Werturteil zurückzuführen ist. In der Kritik der Urteilskraft, und noch mehr in der Cambridger Verstandes- und Schottischen Gefühlsmoral liegen die Ansätze zu dem, was Beneke und besonders Herbart begründet haben. Was schon die Antike hatte sich gegenseitig durchdringen lassen, und ihr nach das praktische Denken jeder Zeit, was Herders Kalligone in engherzigem Formalismus zusammenordnete: Sittlichkeit und Schönheit, das

fasste Herbart psychologisch durch das Werturteil in einander. Hume schwankt in der lange verhandelten Streitfrage, ob die sittlichen Urteile aus der Vernunft, aus dem Gefühl oder einem zwischen beiden Grundkräften liegenden Schwebebegriff, wie es etwa Kants Urteilskraft war, abzuleiten sei. Grade dies Schwanken zeigt, dass ein richtiger Kerngedanke in beiden Ansichten steckt. Alles, was die Engländer über Selbstevidenz und Selbstgenügsamkeit und dergleichen mehr in der Ethik mit peinlicher Beobachtungsgabe festgestellt haben, ist ein Baustein zu der sittlichen Wertschätzung, und so auch zum religiösen Werturteil geworden. Auch der Name des Geschmacksurteils stammt aus England und verrät seinen Ursprung in der Zeit, wo das Gefühl noch nicht gang und gäbe war in der Psychologie. Wenn in dem Wahrnehmungsproblem der Tastsinn in seiner Allgemeinheit eine Hauptrolle spielt, so ist der reich nüancirte Sinn des Geschmacks in seiner ausgeprägten Qualität geeignet, dem Geschmacksurteil in seiner Übertragung auf höhere Formen Namen und Farbe zu leihen. In Mendelssohns Klassifikation der Seelenvermögen findet sich das „Billigungsvermögen, vermöge dessen wir an einer Sache Lust oder Unlust empfinden“ (Morgenstunden Vorles. VII); bei Herbart kehrt, wie wir schon anmerkten, der Ausdruck wieder in ethischem Zusammenhange, aber ohne Gefühlszuthat. Dem, der nicht Schüler Herbarts sein wollte, weil ihm die formal-mathematische Eigenart Herbarts widerstrebte, (vgl. unsere „Princip.“ S. 160 f.,) der durch seine Verschiedenartigkeit die geschichtliche Zugehörigkeit zu Herbart zeigte, Lotze war es nach Fries' andeutendem Vorgange vergönnt, das Werturteil von dem einseitigen Gebrauche auf ethisch-ästhetischem Boden – auf den religiösen zu übertragen. Der Ästhetik fehlt's überhaupt noch an einer tiefer gehenden psychologischen Fundirung, daher ist's bisher nur Rederei, nicht System, in der Ästhetik das Werturteil wissenschaftlich zu gebrauchen. Lotze gebührt auch das Verdienst, statt der tautologisirenden „Wertschätzung“ das „Werturteil“ eingeführt zu haben, das, für die Psychologie hoffähiger, den volkswirtschaftlichen Duft abstreifte. So scheint auch hier Herbart den kräftigen Anstoss gegeben zu haben, Lotze hat die materielle Fortbildung geleistet, für das Sittliche das Gesetz, für das Schöne das Einzelne, und für das Heilige den „Zusammenhang“ des Ganzen (leider nicht den der „Person“) fest in Anspruch genommen; in letzterem Punkte scheint er durch eine Lücke

seines Systems zu Schiefheiten verleitet zu sein, aber auch so ist es dankenswert, das Werturteil ein- und durchgeführt zu haben.

In der Theologie hat die Einführung des Werturteils um somehr Staub aufgewirbelt, als der Ausdruck wie die Sache, den Glauben psychologisch so zu umschreiben, neu war und für die Klärung und Ausarbeitung des unschuldigen Begriffs nichts geschah. Um das Werturteil dreht sich auch heute noch der Streit des Tages, und es beruht auf Missverständnissen verschiedenster Art und völliger Verkennung der Bedeutung, z. B. wenn man meint, statt Werturteil „Nötigung" setzen zu können; aber ist das Psychologie, und nicht der Gefahr ausgesetzt, wie es ähnlich in der Associationspsychologie geschah, mechanisch ausgelegt zu werden? Soviel uns bekannt ist, hat man eingehend nur zweimal die Sache in Angriff genommen (s. unsere „Psych." S. 26 und unten Nachtrag [8]). Der einen Arbeit merkt man schon heute den Abstand der fünf Jahre an, in denen hie und da einzelne Beiträge geliefert sind. Polemik ist nicht unser Geschmack; so möchte unsere gesammte Ausführung immanent polemisiren gegen jenen Aufsatz, der unseres Erachtens und unter And. voll ist an — venia sit verbo — logicistischen erfolglosen Gliederungen; das „divinatorische", „anticipirende Affektionsurteil", dessen an Kants Affektionspreis erinnernde Bezeichnung unnötige Unklarheit hineinbringt, weicht hoffentlich von selbst vor den Gründen und der Begründung unseres Werturteils. In freundschaftlicher Privaterwiderung auf unsere Bemerkung in „Psych." S. 26 machte ferner in dankenswerter Weise Dr. Scheibe uns den stillen Vorwurf einer Verwechslung von Werturteilen und religiösen Urteilen, der von allgemeinerem Interesse sein dürfte; aus anderen Stellen unserer Arbeit erhellt, dass eine derartige Unterscheidung für uns gar nicht möglich ist. Was ich „religiös", nicht theologisch (!) „erkenne", urteile, ist ein Werturteil; ist's keins, so habe ich metaphysisch geurteilt; das eine oder das andere aber als ein Urteil höherer Ordnung anzusehen, hat deshalb keinen Zweck, weil dadurch die Angelegenheit auf's wissenschaftliche Gebiet der theoretischen Urteile gedrängt wird. Auch der Ausweg, unter religiösem Urteil das Subsumptionswerturteil (s. unten) zu verstehen, ist ausgeschlossen, da auch so das religiöse Urteil ein Werturteil sein würde. Dem unparteiischen Leser, der bis hieher auf's Wort gefolgt ist, wird es nicht entgehen, dass principielle Anschauungen über die Möglichkeit und Aufgabe theologischer Dogmatik uns

trennen; der aufrichtig verehrte Lipsianer meint, inadäquat-approximativ erkennend zu erreichen, was uns durch vielleicht empiristische Voreingenommenheit und schlichten Wortlaut der Bibel (1. Tim. 6, 16) verboten scheint. Es heisst wirklich Gras wachsen hören wollen, wenn man Unsichtbares theoretisiren, statt einfach glauben will; nur beschreiben, vereinigen können wir die Erfahrungen, nicht weiter treiben durch das Schwungrad der Reflexion in den Himmel hinein. Auch durch das Werturteil, wie durch jedes andere Urteil wird Erkenntnis vermittelt; daher erkennen wir im Werturteil, in dem sich das „religiöse Denken" concentrirt und documentirt, weltüberwindende Thatsachen des Gottvertrauens, der Heiligung. Das religiöse Erkennen muss in Werturteilen beruhen, verlaufen, oder was man sonst als Mittelding zwischen Ruhen und Laufen kennt und nennt. Der unbewusste Anstoss gegen das Werturteil ist die Neuheit, so dass in der That die „Geschichte" desselben zu einer Tageschronik wird. Mag aber Theorie neu und unvollkommen sein, Tendenz ist da, seit Gott nicht mehr rationalistisch, sondern im Evangelium werturteilsmässig redet; so findet sich das Werturteil in dem: „Für Euch" der Apostel, in dem Gottesbegriffe Luthers; und Kant, der philosophische Ausleger von Luthers Geist, wie der „spätere" Fichte und neuerdings Windelband wollen nicht Wissenschaft um ihrer selbst, sondern um der „Werte" willen. Was wir allen Theologen hier anspruchslos sagen wollten, ist, dass es nicht auf ein Sein Gottes, sondern ein „Inbeziehungstehen" zu Gott ankommt. Eine zweite Differenz, die uns von Scheibe trennt, ist der erkenntnistheoretische „Thatbestand". Es scheint, als ob durch diese Drapirung des Werturteils eine unheilvolle Verwirrung veranlasst wird, doch die Gegner frischen diese selbstverständlichen Fragen immer wieder auf, bis das Frische trocken und unschmackhaft wird. Auch hier möchten wir zu den anderswo gegebenen Ausführungen dieses Hefts nur hinzufügen: Jeder Primaner weiss jetzt, dass jede Realität nur in den Formen geistiger Organisation erscheint, also eine Erkenntnis für uns ist. Aber darum handelt es sich im Werturteil gar nicht, weshalb wir diese Frage ganz ausser Acht lassen, wenigstens hier. Abgesehen davon stellt das Seinsurteil eine Realität dar, die gar keine Beziehung auf uns hat; beim Werturteil ist dies gar nicht denkbar, es liegt ein Verhältnis zu Grunde zwischen einem Realen (Gott,

Christus) und uns; nur in diesem Verhältnis erkennen wir Gott, alles andere als die Existenz ist Postulat, indirekter Beweis, auf den wir, soweit er nicht anderweitig gesichert ist, verzichten, Andere mögen freilich andere Bedürfnisse haben. Über dies reale Verhältnis ergeht das Werturteil, so dass also mein liebes Ego leidendes bezw. seliges Gotteskind ist und zugleich urteilender Zuschauer. Den Thatbestand kann man daher im Werturteil nicht trennen von unseren Gefühlen; das hiesse Wurzel und Blume losreissen, so dass aus beiden nichts wird, wo das eine fehlt.

Als Monographie ist uns noch bekannt eine Programmarbeit des K. Gymn. zu Lissa 1873 von Olawsky: „Die praktischen oder Werturteile gegenüber den theoretischen oder Wissensurteilen“. Der Verf. hat als Herbartianer wohl nur die ethischen Werturteile im Auge und teilt dieselben nach der Besprechung in Zeitschr. f. exakte Philos. XI, 81 ein in drei Klassen 1) in solche, die in Folge des augenblicklichen Sinnenreizes, 2) die aus Rücksicht des Schadens und Nutzens gefällt werden, 3) in absolute; jedoch 1) und 2) sind als relative eine Klasse, und verhalten sich wie Motiv und Zweck. Es wäre undankbar, wenn wir in diesem geschichtlichen Überblick über das Werturteil dessen vergessen wollten, der sich u. E. gelegentlich in besonders klarer Weise desselben angenommen hat. Bei Kaftan ist das hedonische Werturteil zunächst, an dem man hie und da Anstoss nimmt, das des niederen Ich, während das religiöse Werturteil vom höheren Ich in Anspruch genommen ist. Aber der Hauptpunkt dreht sich um die psychologische Formulirung von Glaubenssätzen, Dogmen und Dogmatik. Haben auch Hermann u. A. sowohl über Theorie als über Inhalt des Werturteils gehandelt, so geschah dies mehr rein theologisch (vergl. von Kaftan oben S. 12 und z. B. Zeitschr. f. Theol. und Kirche 1893, Heft 6: Über das Verhältnis von Glauben und kirchlicher Überlieferung). Es gibt 3 Arten von Denkfortschritt über das Urteil hinaus, ohne dass natürlich die bei der Einheit des Bewusstseins in einander greifende Thätigkeit geleugnet wird. 1) ergeht über ein Urteil ein anderes Urteil (Reflexionsurteil), 2) spitzt sich ein Urteil zu einem Begriffsgebilde zu, 3) beschreibt ein Seinsurteil den Vorgang des gefällten Urteils. Harnacks Scheidung von Dogmenbildung und Theologie hat daher nicht nur geschichtlichen Wert, sondern ist auch begründet durch immanente Psychologie. Es ist die Eigenart menschlichen

Strebens, in festen Begriffsgebilden den Ertrag des Denkens und Urteilens zu verdichten; diesem Bestreben hat die Dogmenbildung der Kirche nachgegeben. Die Begriffsbildung geht nicht vor sich ohne den Einschlag der jedesmaligen Bildung und Anschauungsweise, daher trägt auch die Dogmenbildung naturgemäss den Stempel der jeweiligen philosophischen und sonstigen kulturellen Auffassung; das Abstrakte lässt sich nicht, wie die alte Abstraktionslehre meinte, herausdestilliren aus dem Konkreten, sondern dies Konkrete bleibt auch in der Gemeinvorstellung, die als Begriffsnetz ausgeworfen wird, um darin ein Urteil zu fangen. Diese Begriffsbildung von Dogmen, die ihre Sanktion empfängt durch das tausendfach wiederholte Durchdenken der Gottesmänner, durch die Spendung von Weihe, Trost, Frieden an fromme Gemüter, durch die permissio, directio, determinatio Dei, diese Begriffsbildung, die nicht von selbst ist, sondern von dem auch das Denken lenkenden und erhaltenden Gotte, wird zur Unterlage von weiteren Urteilen; die Glaubenssätze sind solche Urteile und, wenn man will, Seinsurteile, sofern sie nicht unmittelbare, einfache Werturteile sind; aber niemals Seinsurteile im gewöhnlichen Sinn, als ob sie losgelöst vom Boden des Werturteils auf ganz anderem Erkenntnisgrunde gewachsen seien, sondern Seinsurteile, die sich ihres Ursprungs, ihrer Farbe und Tendenz immer erinnern sollen, in der wissenschaftlichen Systematik des Fortbaues durch den Rückgang und Hinweis, in der praktischen Verwendung aber durch klare Anschaulichkeit ihres Ursprungs. Aus dieser einfachen Position scheint sich Kaftan haben herausdrängen zu lassen durch das leidige Raisonniren auf das ketzerische Werturteil. Ohne Prophet zu sein, massen wir uns die Kassandrika an, dass auch die moderne (!) Theologie in den tollen Strudel idealistischer Spekulation von religionsphilosophischer Metaphysik hineinstürzt, wenn sie solchen überflüssigen Rudersport der Seinsurteilerei so oder so mit der Arche der teueren Kirche wieder und weiter treibt. Die Aufgabe der Theologie ist eine wesentlich andere, sofern sie nur zu beschreiben, zu vereinigen hat, was sie an dogmengeschichtlichen Aussagen der Kirche und an eigenen Erfahrungen vorfindet. Die Theologie hat dogmengeschichtliche Ansätze, die wechselten, sich ablösten, die es wegen der veränderten kirchenrechtlichen, sachlich-erschöpften und logisch-begrifflichen Sachlage für Evangelische nicht mehr gibt, immer zu verwerten. Tritt hier die dritte der angegebenen

Arten in den Vordergrund, so ist die noch fehlende erste Gattung vertreten in der reformatorischen Schicht evangelischen Glaubens. Hier beginnt unsere Auseinandersetzung mit Kaftans interessanter oben citirter Erörterung. Es ist nur halb wahr, dass der evangelische Glaube „nicht der krönende Abschluss der vorangegangenen kirchlichen Lehrentwicklung" sei, die sich besonders in zwei Schichten abgelagert habe, in der morgenländischen der trinitarischen Dogmen und in der abendländischen der anthropologischen, sondern es sei — und hierin sind wir dementgegen wieder einmal psychologisch und kirchlich zugleich — keine Kontroverse theologischer „Methode", ohne deren Behauptung freilich die erstrebte „Einheit der Kirche" verloren geht. Die Dogmen seien „Ausdruck der Erkenntnis von Wirklichkeiten, aber zugleich Ausdruck der jeweiligen Frömmigkeit und Art wie das Christentum angeeignet und erlebt wird"; aber dann stehen sie nicht in relativem Gegensatze zum Werturteil, sondern materiell wie formell im Verhältnis der Ergänzung, Abrundung. Erstens wird Gottes Persönlichkeit in's Auge gefasst; wär's auch mit Anthropomorphismen geschehen, dennoch ist das Werturteil latent; zweitens die menschliche Persönlichkeit, zu der der Trieb nach Erkenntnis drängt; im immanenten Werturteil kommt das Verhältnis beider Seiten zum Verständnis. Die Eigenart menschlichen Denkens gestattet gar nicht eine andere „Methode", ein anderes Mittel, und wir wollen es doch der Frömmigkeit der Väter danken, dass sie die Kraft und Sammlung ruhigerer, nach Innen gekehrterer Zeiten daran gesetzt haben, um uns im scheinbaren Seinsurteil das finden zu lassen, was allerdings wissenschaftlich die Hauptsache ist.

In ähnlicher Weise entscheidet sich die mittelbar hiezugehörige Frage nach der Trennung der „Glaubensgedanken" der Urapostel sowie der „Theologie" des Apostels Paulus von Glaubenserfahrungen und Dogmatik überhaupt, die Katzer in dem Aufsatze 3: „Zur Psychologie des Glaubens", Christl. Welt 1894, No. 32, aufwirft. Der Verf. führt jenen Unterschied auf die zweifache Begriffsbildung, die psychische und logische, zurück, ein Unterschied, der, wenn er auch von einem Meister wie Sigwart herrührt (s. unten), uns missverständlich, ja unrichtig scheint; die psychische Begriffsbildung von Allgemeinbildern, -Vorstellungen, die zur Anschauung einer Person nach Katzer führt, ist doch nicht

mehr psychisch, als die von Beziehungen, in denen die sogen. logische, höchstens etwas höhere, aufzugehen scheint. Um es kurz zu sagen, die Begriffsbildung der Person Christi ist die gewöhnliche Zuspitzung des Werturteils zu Begriffen; die Dogmen sind der urteilsmässige Ertrag der begrifflichen Verarbeitung und Zusammenfassung der Werturteile. Aufgabe der Dogmatik ist es, die Werturteile zu beschreiben und den Sinn der Dogmen im Lichte des jeweiligen Verständnisses der Werturteile festzustellen; die Dogmen werden auch im Fall anderweitiger Auffassung und fortschreitender Einsicht feste und dankenswerte Orientirungspunkte bilden. Die sogen. logische Begriffsbildung höherer Ordnung ist jedoch überall thätig und hat an sich gar nichts mit dem Unterschiede von Glaubenserfahrungen und Theologie zu thun. Der Gedanke Katzer's, dass der religiöse Unterricht nicht mit dem Dogmatischen beginnen dürfe, hat auch so seinen richtigen Sinn in eingeschränktem Masse. Dogmatik ist Begriffsganzes, gleichsam ein toter Plan, nach dem gebaut ist und gebaut werden soll. Es ist immer didaktisch, das Ziel erst zu zeigen und dann den Bau zu beginnen; was aber falsch ist, wäre, auf das Dogmatische weiter zu bauen oder die Begriffsbildung desselben in der Luft zu lassen; so dürfte der gelehrte Verf. es wohl auch meinen. Schliesslich sei noch auf die häufige Selbsttäuschung der Finger gelegt, als ob man in den unmittelbar vorgefundenen Glaubensthatsachen der Begriffe entbehren könnte, mit deren andersartigen Abstraktionen die Dogmatik arbeitet; es wird leicht ungebührlich der Wert der Dogmatik erkenntniskritisch unterschätzt, und der der unmittelbaren Anschauung überschätzt.

Unsere Ausführlichkeit entschuldige man mit der Absicht, thesenartig voran und zusammenzustellen, was sich vorher und nachher im Laufe der Untersuchung zersplittert; das ist auch psychologisch-didaktisch.

β. Psychologisch-logisches Schema des Urteils.

Wenn auch die Logik so alt ist, dass kaum etwas Neues denkbar sein möchte, so fehlt's doch völlig an einer Einigung über grundlegende Einteilung und Funktion des Urteils, das im Mittelpunkte der Logik steht. Dieser Mangel liegt wohl daran, dass man zunächst bei der logischen Untersuchung des Urteils stehen blieb, ohne die Beziehungsfäden mit den übrigen psychischen

Thatsachen und verwandten Wissenschaften wie der Erkenntnistheorie zu ziehen. Die jugendliche Tochter, die Psychologie, macht der ergrauten Mutter Logik viel Mühe und Arbeit; alte Leute finden sich nicht leicht und gern in die Anschauungen einer neuen Zeit, und doch hat auch die Logik mitzureden. Eine klare Klassifikation hat schon manchmal neue Erkenntnisse aufgeschlossen; hieran fehlt's vor Allem, und für das jüngste Enkelkind, das Werturteil, scheint vorläufig kein Tisch gedeckt zu sein. An einer abschliessenden Monographie über das Urteil fehlt es; man ist noch tüchtig bei der Arbeit, die wir nicht im Einzelnen verfolgen wollen und können. Anzuerkennen ist der überall hinabsteigende Fortschritt vom Abstrakten, Komplicirten zum Einfachen, Konkreten, dem es zwar nicht an Stolpern und Holpern fehlte. Für die, welche Wissenschaftlichkeit nach Citaten bemessen, verweisen wir auf die Arbeiten von Riehl und Kries in Viertelj. f. wiss. Philos. 1892, besonders S. 13 ff. und 139 ff., noch einmal auf die Abhandlungen von Baldwin, die oben S. 96 citirt wurden; auch gedenken wir an Benno Erdmann's Untersuchungen, sowie an Sigwart's Erörterung über das Urteil in ihrer Logik und die Monographie des letzteren über die Impersonalien, und dazu die Recension von Lasson (in Zeitsch. f. Philos. u. philos. Kritik 1892, Heft 1) und den Aufsatz vom Marty in Viertelj. f. w. Philos. 1894, Heft 3. Cornelius, „Versuch einer Theorie der Existentialurteile", München 1894, konnten wir leider nicht mehr berücksichtigen; aus dem bedauerlicherweise nicht vorgedruckten Inhalt heben wir Abschnitt IV, Polemik B: „Psychology of belief", S. 71 ff. heraus.

Bekanntlich werden zwei Vorstellungen auf mannichfache Weise mit einander verknüpft zu einer Verstärkung, wenn der Inhalt qualitativ gleich ist, etwa im Gleichnis; zu einer Komplikation, wenn der Inhalt disparat, qualitativ verschieden ist (vergl. etwa Name und Sache, Wort und Gedanke, Anschauung); oder zu einer Verschmelzung, wenn derselbe konträr ist (verschiedene Töne); oder zu einer Association bei ähnlichem Inhalte; freilich wird der Ausdruck, über dessen Bedeutung die Verhandlung noch nicht abgeschlossen ist, in uneigentlichem Sinn auch auf die Komplikation angewendet. Dabei ist es grade ein Grundgedanke der neueren Psychophysik, die starke Empfindung nicht als das Multiplum einer schwachen anzusehen, sondern als etwas ganz Neues. In der Spannungsreihe der Intensitätsskala werden die

naheliegenden Stufen als Intensitäten aufgefasst, die ferner liegenden als Qualitäten; Qualität und Intensität sind nicht als zwei besondere Eigenschaften der einen Empfindung, sondern als Richtungen des Vergleichs, von denen die eine oder andere vorwiegend hervortritt, zu betrachten. Nach allem ist die Qualitätsmessung nicht auf die der Quantität zurückzuführen, was besonders auch von den uns angehenden Gefühlen gilt, und andrerseits herrscht die Qualitätsmessung mehr auf dem Gebiete des höheren Ichs, die der Quantität auf dem des niederen, Sätze, deren Konsequenzen sich von selbst auf die Unterscheidung der Werturteile von einander und anderen Urteilen anwenden.

Neben jenen Möglichkeiten der Verknüpfung steht das Urteil als eigenartige, qualitative Verbindungsform, in der zwei beliebige Vorstellungen als S. und P. in bestimmter Weise vereinigt werden; speciell beim Werturteile sind es der Natur der Sache gemäss disparate Vorstellungen. Um dem Wesen und der Funktionsart des Urteils näher zu kommen, scheint es richtig, nicht logisch bei der Betrachtung des Urteils stehen zu bleiben, sondern zurück- und auszugehen zu und von einem psychologischen Vergleich der übrigen Erscheinungsformen zweier Vorstellungen, den wir übrigens des Weiteren der Psychologie überlassen. Im Urteile ist ein Neues gegenüber der blossen Vorstellung von S. und P. gegeben, aber ein Neues, in dem beide Vorstellungen selbstständigen Charakter tragen; es ist daher keine Verschmelzung von quantitativ gefassten Grössen, wie sie auf der Stufe der Empfindung stattfindet, noch eine qualitative Synthesis, die erst grade durch das Urteil bearbeitet wird. Der Streit, ob dem Urteile synthetische oder zergliedernde Funktion zukomme, ist vom psychologischen Standpunkte aus durchaus müssig. Der Einzelvorstellung gegenüber, um die es sich gar nicht handeln kann, ist das Urteil von ersterer Bedeutung, die an den psych(olog)ischen Vorgang erinnert; dem Urteilen gegenüber ist die Vorstellung von der zweiten Bedeutung, die an das (Psycho)logische erinnert, ein Unterschied, dem wir in seiner ergänzenden Wechselwirkung öfter begegneten. Aber wenn es sich um begrifflich-logische Definition handelt, kann nur die zergliedernde Funktion des (schon an sich zusammenfassenden) Urteils in Frage kommen. Aus dieser Zwickmühle bahnte sich Jerusalem in der Weise den Ausweg, dass er fast formal von „gliedernder“, formender, gestaltender Funktion redete,

durch die „ein Komplex als Thätigkeit eines Dings aufgefasst“ werde. Mit solchen allgemeineren Begriffen werden alle Spiel- und Abarten des Urteils gekennzeichnet, deren mannichfaltige Möglichkeiten die Sprache nur dürftig durch einen Aussagesatz wiedergibt. So ist auch das Urteil geschieden von jeder blossen Association oder Verschmelzung eben durch die bestimmte Trennung der einzelnen Glieder; der vorgestellte Inhalt ist als vollständiges Ganze nur dem Urteil eigen, und anderen Verbindungen höchstens zufällig. Auch von der Anschauung, in der zunächst nicht quantitative, sondern qualitative Verschmelzung vorliegt, ist das Urteil abzusondern; durch diese Verschmelzung sind die einzelnen Züge und Merkmale fast im Gegensatze zum Urteile als einheitliches Bild abgeschlossen. Wenn man ferner das „Zählen“, über dessen psychologischen Charakter man noch nicht klar und einig ist, von der Raumanschauung abhängig macht, so vereinigt das Zählen gleiche Grössen, die Anschauung disparate; beiden gegenüber als Gegensatz steht das Urteil, das an sich qualitativ-conträre Dinge verbindet. Mit alledem ist der quantitierenden Funktion des Zählens und der qualitierenden der Anschauung nicht das Urteil entgegen. Das Urteil liegt also nach alledem in der psychischen Reflexionsentwickelung, — eine Schicht über der anschaulichen Wahrnehmung, — bringt die Wahrnehmung nicht blos zum Abschluss wie die Anschauung, sondern sagt eine bestimmte Beziehung aus, „erkennt“ zwischen dem Dinge und einer Inhärenz oder Kausalität ein Verhältnis, das ja immer noch klarer ist als die in Wissenschaft und Praxis misverständliche „Beziehung“.

Wenn Jerusalem ferner dem Bejahen, Billigen, Anerkennen eine Stätte im Urteile sichern will, so geschieht dies ohne Künstelei und Eintragung am einfachsten, indem man nicht einseitig diese oder jene Theorie Einzelner festhält, sondern jeder Theorie ihr Recht lässt gemäss der Entwicklungsmöglichkeit von der einfachen Abrundung der Wahrnehmung zur weiteren Reflexion. In solcher Bejähungsreflexion ist dann das „Ich“ das Subjekt, vielleicht ohne dass der sprachliche Wortlaut der eigentlichen Wahrnehmung geändert wird. So scheint sich die Forderung Brentano's zu erledigen, sofern in seiner mehrfach erwähnten Psychologie, die S. 302, übrigens in einer unscheinbaren Be- und Anmerkung, den völligen Umsturz der traditionellen Schullogik inaugurirt, als Charakteristikum des Urteils das An-

erkennen und Verwerfen behauptet wird. Solch affirmatives Urteil kommt bei ihm auch in bedenkliche Nähe zum Lieben, das als Specifikum des dritten Seelenvermögens, des Gemüts, constatirt wird.

Unter den verschiedenen sprachlichen Formen von Aussagen sind neben Wünschen, Befehlen die Sätze mit Subjekt, Prädikat event. Objekt als Ausdrucksform der Urteile die gewöhnlichen; auch die Frageform ist nur die Form eines unvollständigen Urteils bezw. der Anstoss zum Urteile. Man hat die Unterscheidung zwischen begrifflichen Sätzen und wirklichen Urteilen vorgeschlagen, die übrigens schon früher in anderer Form als Urteil und Beurteilung versucht ist (vergl. Viertelj. f. w. Phil. 1892, S. 18). Wir dürfen diesen Vorschlag um des Sprachgebrauchs willen, dem man mehr als der Willkür folgen soll, nicht acceptiren. Doch ist jene Unterscheidung mehr als gelegentliche akademische Diskussion. Die eigentlichen Urteile nämlich sollen Existentialurteile sein, reality-cognising, reality-coefficients, wie auch die Engländer behaupten. Das Urteil ist Beurteilung eines gegebenen Inhalts; die begrifflichen Sätze dagegen geben den Denkzusammenhang zwischen zwei oder mehreren Begriffen als allgemeingiltig und notwendig an; es sind dies Probleme, die wir nur streifen und die sich besonders auf den Charakter von P. beziehen; weniger u. E. auf die Relation von S. und P. Die unerlaubte Beschränkung, nur dem Existentialurteil Erkenntniskraft beizumessen, ist ein naturalistischer Zug der Zeit, der die früher ausgespielte Gesetzmässigkeit der deutschen Spekulation bezw. der formalen Logik übertrumpft, und der die neuerdings zur Geltung gekommene realistische Richtung der Erkenntniskritik ausdrückt, eine Schwenkung vom überspannten Idealismus, dessen Motiverkenntnis vor der entgegengesetzten Einseitigkeit warnen kann. Jedenfalls können S. und P. sowohl ein begrifflich-gedankliches Gebilde als ein anschaulich-konkretes darstellen; im ersten Falle ordnen die Urteile ein Begriffsverhältnis unter die gesetzliche Form des Denkens unter, ohne zum Vorstellen herabgedrückt zu werden. Nicht von zufälligen Umständen der jeweiligen Erkenntniskritik, sondern von den inneren Zuständen des Urteilenden qua Urteilenden ist die psychologische Definition des Urteils abhängig zu machen.

Jene Urteile im weiteren und engeren, eigentlichen und un-

eigentlichen Sinne vermitteln und drücken alle — Erkenntnis aus. Was die Natur lose in den Geist reflektirt, bindet dieser fast künstlerisch. Das Urteil ist die Reaktion des Geistes auf eine Reizwirkung in ausdrücklicher Bestimmtheit. Der „innere Rechtsgrund“ Lotzes, vermöge dessen S. und P. verknüpft werden, ist, speciell beim Werturteil der wahrgenommene bezw. reflektirte Wert, im Allgemeinen die mannichfaltige Auffassungsweise jener Verknüpfung. — Im Urteilenkönnen kommt die geistige Beschaffenheit zum deutlichsten Ausdruck, erst im Urteil klärt sich eine Sache, und wiederum an das Urteil knüpfen sich Gedanken fruchtbarer Fortarbeit und fester Entschlüsse; unter Denken hat man meist Urteilen zu verstehen [8]. Versagt die Urteilsfähigkeit, oder ist sie schwach, krank, unentwickelt, so liegt das an mangelnder Gesundheit, Kraft, Reife des Geistes. Gefühlen die Schuld aufzubürden, würde nach früheren Voraussetzungen, welche die Gefühle als Ableitungen, Äusserungen des Ich bestimmten, einen circulus vitiosus bedeuten. Speciell das Werturteil steht im Mittelpunkte des Denkens. Mit den Werturteilen beginnt das eigentliche bewusste Denken; in den Mährchen des Kindes und kindlichen Volks spiegelt sich nicht nur die Lebhaftigkeit der Phantasie wieder, sondern ebensosehr die werturteilsmässige Bezogenheit auf das Ich, die allein die späte Beachtung des Werturteils erklärt. Das Werturteil ist Ausdruck des Egoismus, der sich auf höheren geistigen Stufen verliert, verklärt; bei den Werturteilen setzt auch die krankhafte Äusserung des Geistes ein, die schliesslich zum Schwund und Entarten aller Kraft führen kann. Aus der Unmittelbarkeit des religiösen Werturteils, die eine Folge des engen Zusammenhangs mit dem natürlichen Werturteil ist, erklärt sich das erste Erwachen des kindlichen Glaubens, während das sittliche mancher Stützen bedarf, und vor Allem das höhere ästhetische Urteil unter dem Eindruck allmählicher Erziehung erst aufsteigt; am religiösen rankt sich jenes empor, und dies differencirt sich aus demselben natürlichen Boden, in dem das religiöse seine Wurzeln geschlagen hatte, beide in der Höhenlage des oberen Ich, aber das religiöse gedeiht voller, breiter, höher der Ex- und Intensität nach in Thatkraft, Seligkeit, Hoffnungsmut. Freilich, dem entwickelten Kulturweltmenschen voll Blasirtheit und Egoismus, ohne Phantasie und Hingabe verödet das Werturteil zu irgend einem Reflexionsurteil

über Wirklichkeit und Wahrheit, um unter Umständen noch mehr zurückzuschnellen. — In der folgenden Tabelle, für die wir erst, wie etwa Herbart-Ziller (in einer Art „Analyse") Interesse erwecken wollten, ist das Werturteil klassifikatorisch hinter Wirklichkeit und Wahrheitsurteile gestellt. Verhältnismässig spät treten diese erst auf, aber nicht blos der methodischen Gruppirung aller Seinsurteile halber, sondern auch um die psychische Rangstufe des Alles abschliessenden und zusammenfassenden religiösen Urteils äusserlich kundzugeben, folgte das Werturteil an „höchster" und letzter Stelle. Das Werturteil ist das Persönlichste, Innigste, Gewisseste, weil es nicht auf der Stufe niederen Ichs sich bewegt und möglichst wenig mit der wahrnehmbaren Aussenwelt zu thun hat, und doch diese beherrscht.

Die logische Form ist, wie man jetzt mehr und mehr zugibt (vergl. Münsterberg, Beiträge z. experiment. Psychol. I, 106: Beziehungs-, Wahl- und Entscheidungsurteile) nicht der rechte Gesichtspunkt einer Einteilung, die allenfalls zu schwerfälligen, in einander hinüberspielenden und einander bedingenden Definitionen nach dem bekannten Viertakt von Quantität, Qualität, Relation und Modalität führt; nur eine psychologisirende Einteilung kann Klarheit, Begründung, Verständnis bringen. So bieten sich für den, der vom empirischen Thatbestand ausgeht, die primären Wahrnehmungsurteile als erste Tafel dar, bei denen 1) sinnliche, 2) geschichtliche Qualität massgebend sein kann; Andere haben statt dieser Zweiteilung eine in I.: erzählende und II.: erklärende und haben wieder unter I. subsumirt 1) das Benennungsurteil, über das man sich natürlich am meisten in Streit ergeht, weil dies am wenigsten eigentlich angeht, 2) das attributive, 3) das Relationsurteil. Doch dergl. Einzelheiten gehören nicht hieher. Jede psychische Apperception und Reproduktion nun, die an das Bekannte das neue Wahrgenommene bereichernd, vertiefend anknüpft, bietet solch' Wahrnehmungsurteil, das sich ohne wesentliche Veränderung zum Bilde innerer Wahrnehmung, der Erinnerung psychisch umgestaltet; weniger einfach mag die psychologische Analyse der Erinnerung, des Wiedererkennens selbst sein, auf deren Probleme es hier nicht ankommt. Die „erklärenden" Urteile möchten wir in die Begriffsurteile hineinziehen, die wir als zweite Gruppe den Wahrnehmungsurteilen beigesellen, sofern die Wahrnehmung sich fortentwickelnd zum Be-

griffe sich steigert. S. ist mehr oder weniger immer Begriff, die in Frage stehende begriffliche Aussage bezieht sich auf das P. Die Begriffsurteile selbst unterscheiden sich vielleicht als einfache und Verhältnisurteile, je nachdem absolute oder relative Inhalte (Kategorien) zu Grunde liegen. Die letzteren können äusserer oder innerer Art sein, sich auf Zeit, Raum, Substanz, Zusammensein beziehen oder durch Kausalität, Wechselwirkung, Einheit, (Gleichheit, Ähnlichkeit u. s. w.) dargestellt werden. Doch das Alles sind nur Bruch- und Bausteine und angedeutete Richtlinien, die vielleicht einmal zur erstrebten Kategorientafel führen könnten.

Die Unmöglichkeit, Begriffsurteile und Wahrheitsurteile zu unterscheiden, besteht nur für den Positivisten, dem die Denknotwendigkeit der Begriffsurteile in Gewohnheit und Thatsächlichkeit ausläuft. Das Begriffsurteil ist material, das Wahrheitsurteil formal. Dieses ergeht über jenes; es ist daher zunächst ein erkenntnismässiger Unterschied, der schliesslich zum logischen umschlägt. Begriffsurteile gehören vornehmlich auch der Wissenschaft an, es sind Allgemeinheiten mathematischer, mechanischer Gesetze, hypothetische Sätze, wie Lotze sagt; sie behaupten, erzählen nicht, sondern, wenn etwas ist, ist etwas Anderes zugleich; alle anderen Erörterungen über den Zusammenhang dieser mit den partikularen Urteilen gehören in die Logik. Mit der Diskursivität dieser Begriffsurteile und der ihnen verwandten Wahrheitsurteile hat das intuitive, einfache Werturteil, das erst die rechte Erkenntnis erreicht, sofern es den Zusammenhang klar und einheitsvoll überblickt, Manches zu thun. Die Begriffsurteile stehen nicht nur äusserlich in der Mitte, sondern vermitteln auch logisch zwischen den zwei anderen Arten von Urteilen in psychischer Beziehung. Die Kantschen Ausdrücke: Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, die Herbartsche Unterscheidung von primitiver, appercipirender und willkürlicher Aufmerksamkeit u. A. erinnern etwa an den obigen Gedankenfortschritt.

Die Erkenntnis kommt zur Vollendung in der Reflexion, die nicht zufällig von selbst hervorbricht, sondern in den vorhergehenden Urteilen immanent und latent liegt. Daher gilt als dritte Gruppe das Reflexionsurteil, in dem wir unterscheiden Realitätsurteile und — Werturteile. Die Realität mag materiale Wirklichkeit (Existentialurteil) und formale Wahrheit (sog. Urteile a priori) sein, entsprechend I. u. II. der folgenden Tabelle.

Das Werturteil selbst steigt auf vom natürlichen zum ästhetisch-sittlichen und religiösen. Statt weiterer architektonischer Winke, durch die wir z. B. auf die Koncinnität von III, 2 a b mit I, II und auf den zusammenfassenden Charakter von c hinweisen könnten, geben wir eine kurze tabellarische Übersicht, in der das Reflexionsurteil als das hier massgebliche auch in der äusserlichen Ausführlichkeit hervortreten mag.

I. Wahrnehmungsurteil.
II. Begriffsurteil.
III. Reflexionsurteil.
  1. Realitätsurteil.
    a. Wirklichkeits- und (Existential- und)
    b. Wahrheitsurteil.
  2. Werturteil.
    a. natürliches (hedonisches).
      α. affektives (des Angenehmen)
      β. cognitives (der Nützlichkeit).
    b. ästhetisch-ethisches.
      α. ästhetisches
      β. ethisches.
    c. religiöses.
      α. nicht evangelisches
      β. evangelisches.

Seinsurteile sind demnach zunächst die Urteile III, 1, im weiteren, uneigentlichen Sinne alle Urteile ausser den Werturteilen, da sich naturgemäss alle Erkenntnis um sog. objektive oder subjektive Thatsachen dreht. Durch die Trennung von Seins- und Werturteilen wird indess nicht Thatsächlichkeit und Wert unterschieden, sondern (an sich gleichgiltiger) Thatbestand und (an sich interessirter) Wert. „Interesselos“ kann das Werturteil trotzdem deshalb sein, weil zunächst nur das Urteil qua Urteil in Frage kommt; in unseren „Princip.“ drückten wir dies durch die Unterscheidung von interesselosem Motiv und interessirtem Zweck aus. Der Einwurf, als ob dem Werturteile ein zu weiter Umfang eingeräumt werde, ist belanglos, sofern in der That viel mehr Werturteile gefällt werden, als es den Anschein hat, jedenfalls mehr Reflexionsurteile als andere, die dem Werturteile allerdings oft ihre eigene Form der elastischen Sprache leihen mögen; übrigens ist diese allein der Grund, warum man von verschiedenen „implicite“

vorliegenden Urteilen in einer einzigen sprachlichen Urteilsform oft redet.

In der Klassifikation, in der also das Mehr oder Weniger des Vorkommens in keinerlei Weise von Einfluss ist, hängt der Inhalt der Werturteile von einer gründlichen Einteilung der Gefühle ab, die noch aussteht; dabei ist eine Einteilung dem Inhalte nach in der Psychologie, die nur formelle Gesetzmässigkeit feststellt, immerhin bedenklich. — Auch die Sprache unterscheidet deutlich die einzelnen Urteile mehr oder weniger durch die verschiedenen Modi, speciell das Reflexionsurteil durch die abhängigen Sätze, die in reicherer und nüancirterer Sprache unterschieden werden. Der accusat. c. infinit. bezeichnet III, 1 a und beweist sowohl die Unselbstständigkeit der Nebensatzgedanken, was unsere modernen Urteilstheoretiker nicht einsehen wollen in Bezug auf die „Existenz“, als auch das Verflochtensein mit dem Ich (s. III, 2). Der Konjunktiv in seinen verschiedenen Konjunktionsverbindungen wird von III, 1 b in Anspruch genommen; will man an das ursprüngliche naive Sprachbewusstsein, in dem leicht Alles in einander überspielt, und das Ich sich selbst noch fern steht, weiter und näher appelliren, so scheint der Optat. sich auf III, 2 zu beziehen. Wenn heute die Grundbedeutung des indogerman. Konj. in dem Voluntativen gesucht wird, so dünkt es uns richtiger, dies letztere sich zum Optat. differenciren zu lassen; doch dies könnte als Hellseherei für unser Interesse gelten, wie überhaupt dergl. eher in die Biblische Psychologie gehört. Wenn die werturteilsmässigen verba affectuum mit quod und accus c. inf. construirt werden, so beweist dies nur, dass III, 2 a nicht nur III, 1 a (s. oben) nahesteht, sondern auch zu I zusammenschrumpfen kann.

Die Grundform des Reflexionsurteils schliesst sich in die medial-vermittelnde Sprachform (vergl. unsere “Princip.“ S. 18 f.). Dies: „Für mich“ ist nicht blos ein Dat. commodi, der nur eine Abart des Dat. der Beziehung ist (eigentlich nichtssagend, zumal es ebenso genet., acc. und abl. relationis gibt), sondern man beachte die mediale Form vieler Verba eigentlichen Urteilens; wo es Aktiva sind, werden sie als bloss „sinnliche Wahrnehmungsurteile“ gefasst. „Für mich“, dem das fundamentale „Für Euch gegeben und vergossen“ der heiligen Schrift entspricht: so lauten alle religiösen Urteile, welche wieder die psychische

Grundlage für Beten, frommen Wandel u. s. w. werden. Der Glaube ist ja das Innerlichste, Persönlichste, Reflektirteste oder Reflexivste; so ist die Nähe des Glaubens am Willen, die von anderer Seite hervorgehoben wird im Allgemeinen, hier im Besonderen und am meisten bestätigt. Es ist hier der locus, noch einmal auf die Anschauung zu verweisen als den Grundstein, auf dem sich das religiöse Urteil erhebt, wie das ethische auf dem Willen (vergl. „Princ.“ S. 57 u. 70). Der Irrtum Herbarts, als ob ein Willens„verhältnis“ zu Grunde liege, und dementsprechend für das religiöse Gebiet ein persönliches bezw. sachliches „Verhältnis“, rührt von dem Streben her, in Kantscher Weise nicht über die Materie, sondern über die Form das Urteil ergehen zu lassen. Soll es ein Verhältnis sein, so wird es erst durch das Urteil constituirt; soll es eine Form sein, so ist es die Form der verschiedenen psychischen Thatsachen, die den Willen bezw. die Anschauung gestalten. Das beliebte Einheitsvorurteil liess hier auch den Altmeister von Psychologie und Ethik dies übersehen. Soll ferner der Wert schon vor dem ausdrücklichen Urteil Bestand haben, so ist, um mancherlei Missverständnissen vorzubeugen und entgegenzutreten, darauf hinzuweisen, dass die Subjektivität des Werturteils nicht erkenntnistheoretisch, sondern psychologisch zu verstehen ist. Nicht deswegen ist das Werturteil subjektiv, weil ich urteile, sondern weil ein Wert für mich ausgesagt wird; im Seinsurteil ist das Gefühl behäbiger Zuschauer, dem es, je höher in Abstraktionen, desto langweiliger wird, — oder Begleiterscheinung, im Werturteil ist das Gefühl integrirender Bestandteil des Inhalts, über den allerdings eine „Denkhandlung“ (gegen Lotze) ergeht. Solcher Subjektivität kann man sich doch nimmer entschlagen, weil die Gefühlselemente nicht im Urteil zunächst liegen, sondern im Werte; aber freilich die Gefühle der einen und anderen Art verschmelzen und steigern sich somit.

Zum Verständnis des Vorigen und Folgenden ist eine Digression in die Logik nahegelegt, die wir auch im Allgemeinen nicht vermeiden durften, zumal auch hier bestimmte Stellung zu nehmen ist zu principiellen Grundfragen, die bei dem Schwanken und Gähren der Logik von heute noch nicht völlig zum Austrag gebracht sind. In der Erkenntnistheorie und vielleicht auch in der Psychologie sind es immerhin mehr oder weniger Einzelheiten; auf dem Boden der Logik

ist der interessante Streit, der seit zehn Jahren um die Impersonalien entbrannt ist, ein Zeichen und fast concreter Mittelpunkt der allgemeinen Unsicherheiten und Gegensätze; eine Übersicht über jenen Stand der Dinge bietet Marty, Viertelj. f. w. Philos. 1894 Heft 3. Die „Begriffe" sind von dem Throne gestossen, den ihnen Aristoteles und seine Nachfolger älteren wie neueren Datums errichtet hatten, aber schliesslich scheint sich der ganze Streit auf das Urteil zu concentriren. Die früheren Formen desselben: Quantität, Qualität u. s. w. sind zerschlagen und nach allen Seiten verteilt, ohne dass man sie anderweitig ersetzt und zusammengesetzt hätte. Lotze hat zwischen diesen Formen jene Einheit der entsprechenden Übereinstimmung constatirt, die wir als bekannt voraussetzen. Dem scheint ein richtiger Gedanke zu Grunde zu liegen, aber diese Einheit ist zu erstreben grundsätzlich nicht auf dem Boden der Logik, wie Lotze wollte, sondern zunächst auf dem der Psychologie, wie dergleichen Brentano mit seinen die formale Technik umstossenden Bestrebungen in der Syllogistik vorzuschweben scheint. Ist die Übertragung der Erkenntnistheorie auf die Psychologie von erfolgreichem Abschluss gewesen, so wird man nicht eher zu einem Ausgang aus den Wirren der Logik kommen, ehe man nicht auf dem gemeinsamen Boden Orientirung sucht und dann die einzelnen Aufgaben an die Logik zurückgibt. Die Psychologie bietet formale Gesetzmässigkeit, die als materielle Erkenntnis an die Logik, als formelle an die Erkenntnistheorie abzuliefern ist; beide sind in der traditionellen Logik ungeschieden, daher die Anstösse, die nur durch richtige Verteilung beseitigt werden; dabei verdient die Erkenntnistheorie, die allmählich an Inhalt und Bedeutung zusammenschrumpft, vielleicht eine Erweiterung durch knappe Betrachtung der Mittel der Erkenntnis, wie des Urteils und Schlusses, und andererseits soll die Logik die Erkenntnislehre (Methodenlehre) und Erkenntnistheorie nicht auschliessen; Logik und Erkenntnistheorie muss Metaphysik vorbereiten, soweit sie z. B. in der Ethik zur Geltung kommt.

Die Modalität hatte schon Laurentius Valla auf einen andern Boden verschoben, indem er dieselbe aus einem Schlussverfahren, das also an sich nichts mit dem Urteil zu thun hat, ableitete. Dem widerstrebt nicht der Zusammenhang, in den wir die Modalität verflochten haben. Der Fortschritt von assertorischen

Wahrnehmungsurteilen zu hypothetischen Begriffsurteilen und apodiktischen Wahrheitsurteilen beruht auf immanentem Schlussverfahren, durch das als durch einen Urteilscomplex ebenfalls Erkenntnis befördert wird. Dieser kurze nachträgliche Hinweis mag ersetzen, dass vorher bei Aufstellung des Wirklichkeits- und Wahrheitsurteils kein Wort von den schwierigen Problemen der Notwendigkeit des Assertorischen geäussert war. Die Quantität des Urteils ferner wird schon längst behandelt als eine Frage nach der kategorialen Form von S. bezw. P. und verliert vollends bei den verhältnismässig einfachen Verhältnissen des unmittelbaren Werturteils jede Bedeutung, wie überhaupt auf diese Weise die schwierigen Stoffe sich für uns erledigen. Ebenso wenig trifft die traditionelle Relation bekanntlich das Urteil selbst, vielmehr ist dies ein bei- oder unterordnendes Verhältnis verschiedener Urteile, das neben der Syllogistik hergehend Erkenntnis fördert. Auch hier ist eine Neubildung und Neuordnung im Werden; jedoch soll dies nicht der Aufgabe überheben, von dem kategorischen Charakter des religiösen Werturteils zu reden. Der kategorische Imperativ Kants, der nicht blos der Wissenschaft, sondern leider auch der Lebenspraxis abhanden kommt, sollte ohne jede Bedingung gelten, eben nicht hypothetisch sein. Während alle übrige Erkenntnis einer endlosen Kette gleicht, wo ein Glied bis in's Unendliche an anderen Glieder hangt, streifte der kategorische Imperativ alles hypothetische Wesen ab, indem er unabhängig von einer bestimmten inhaltlichen Vorschrift hingestellt wurde. Dies war das „Gesetz der Gesetzmässigkeit"; man weiss, wie dies formale Princip Kants angefochten, umgemodelt, umgestossen ist. Soll aber diese Betrachtung in ihrer Übertragung auf das religiöse Gebiet Sinn haben, so ist das religiöse Werturteil kategorisch, indem es von allem Schwanken menschlicher Massverhältnisse losgetrennt wird; es ist absolut, nicht blos im gewöhnlichen psychologischen Wortverstande, dass das Werturteil ohne irgend welche eudämonologischen Nebenabsichten, interesselos aus reiner Lust an Gott selbst ergeht, sondern auch erkenntnistheoretisch, indem Gott Mass und Gehalt für die Wertschätzung ist. Wenn heute mehr von Ehre als von Pflicht, mehr von contemplativen, als von impulsiven Momenten die Rede ist, so ist nicht zu befürchten, dass dergleichen Einseitigkeiten durch Betonung des Werturteils gefördert werden; die immanente

Kraft zum Ausgleich liegt in der schöpferischen Persönlichkeit Gottes selbst, die auch den Inhalt des Werturteils implicite beflügelt, von der Lehre zum Leben aufzusteigen.

Ohnehin ist es das Streben der Logiker, das Urteil, als vollständige oder unvollständige Subsumption (von S.reihen unter P.reihen und umgekehrt) anzusehen; aber was so von der Form des Urteils gilt, gilt in besonderem Masse von der Entstehung und Fortbildung des Werturteils, ja wie es scheint, auf religiösem Gebiete noch mehr als sonstwo. Auch das Werturteil bewegt sich in solcher aufsteigenden Linie, um dann subsumirend andere Urteile unter sich zu befassen. Ob man den Animismus, Sabbäismus und sonst eine einseitige Theorie aufstellt, (wie Priesterfurcht und -betrug) die heute noch um so beliebter ist, je mehr sie sich der Kontrolle entzieht, oder ob man für die Jetztzeit die christliche Erziehung, der sich Keiner entziehen kann, als Entstehungsgrund der Religion betrachtet: aus diesen Formen wächst, so abstract der Inhalt auch scheint, concret heraus: Gott ist „mein“ Gott, der mir hilft, oder da sich Gott in Christo offenbart: Christus ist mein Heiland; Christus ist eben der helle Quell, in dem Gottes Herrlichkeit blaut, aber auch Kraft und Hilfe von Oben rauscht durch Seinen Geist, der den unseren berührt, belebt, eine Thatsache, über die psycho-logisch kein Wort zu verlieren ist. Nun beginnt wieder absteigend jene endlose Reihe von Erfahrungen, die unter jenem Bekenntnis subsumirt werden, des Danks, der Bitte, des Trosts, der Heiligung, des Vertrauens. Irgendwelcher Erwägung der Art von Typik, Schematismus, nach dem concrete Urteilsbestimmungen unter das Werturteil subsumirt werden, überhebt das feste Gefüge psychischer Association voll lebensvollen Inhalts; das Werturteil reicht über die Leiden und Sünden hinaus, erstreckt sich auf Vergangenheit, die Dankbarkeit weckend u. s. w. In dieser Subsumptionsmöglichkeit liegt überhaupt die Ewigkeitsart des Glaubens; die geschichtlichen Formen und Thatsachen mögen wechseln in der Flucht der Zeiten: hier ist allein die Konstante zu allen Variabeln, hier kann deswegen aber auch allein das Mass- und Normgebende für alle Zeiten und Zungen liegen. Man klammert sich vergeblich an seinsurteilsmässige Thatsachen, die über kurz oder lang doch die Kritik unter den Fingern fortzieht. Nur was wirklich durch und durch geistig ist, ist auch geistlich; was ein

Urteil höchster Ordnung und einfachster Art zugleich ist, ist das Bleibende; aber weniger im gewöhnlichen Sinne ist das Werturteil höchster Ordnung, als ob es sich in den höchsten Regionen von Begriffsverhältnissen bewege, sondern weil sich die Beurteilung im höheren Ich vollzieht. Auch im natürlichen Leben hat Manches zwei Seiten und Enden, das höhere Ich bietet zugleich im Sinne endgiltiger höherer Lösung eine zweite Seite als scheinbaren Gegensatz; wer die höhere Beurteilung verschmäht, bleibt bei Schmerz, Einzelheit, Niedrigkeit stehen.

γ. Wesen des Werturteils.

Es mag befremdend sein, der Erörterung über das Werturteil einige Hinweise auf den nationalökonomischen Wertbegriff vorauszuschicken, aber die Früchte, die auf fremdem unparteiischem Boden zu gewinnen sind, haben am ehesten Aussicht auf Fortkommen und Erfolg; nicht als ob wir die Nationalökonomie noch mehr, als es schon jetzt in anderer Weise geschieht, in die Theologie hineinzwingen wollten, sondern um allem Hinundherreden, aller Unsicherheit vorzubeugen durch den Rückgang auf die massiven, ziemlich gesicherten Begriffe der Volkswirtschaft (vergl. Kants „Preis" und „Wert"). Uns zur Seite liegt ein im Ganzen brauchbares Buch erkenntnis-theoretischer Art, in dem schliesslich implicite jedes logische Urteil zu einem Werturteil sich gestaltet, sofern jenes abhängig ist — von einem „Sollen"; Grund genug, gründlich dem Werturteil nachzugehen. Wir verweisen dabei z. B. auf die betreffenden Artikel des Handwörterb. der Staatswissenschaften von Conrad und Elster: „Geld", „Preis", und besonders den anregenden über „Gut", und in dem soeben erschienenen 6. Band den uns weniger als Andere befriedigenden über „Wert". Aus dem vorletzten Artikel heben wir kritisch hervor, dass Bedürfnis nicht, wie es dort zu geschehen scheint, mit Empfänglichkeit verwechselt werden darf, dass auf höheren Stufen nicht immer jenes, wohl aber diese zum Genusse notwendig ist; ferner sind Güter zunächst immer Zwecke, nicht Mittel, zu denen die Güter besonders in dem einheitlichen Zusammenhange der Volkswirtschaft erst werden (s. oben über die Systematik der Gesammtphänomene). Ehrenfels hat Einiges in Viertelj. f. wiss. Philos. 1893 seinen ethischen Betrachtungen vorausgeschickt, aber teils hätten wir ein tieferes und für die fragliche Specialwissenschaft mehr zuge-

schnitteneres, weniger logicistisches Bett für den Lauf der ethischen Untersuchungen gewünscht, teils war unser Interesse nicht das seinige; offenbar hat sich Ehrenfels zu sehr von der Nationalökonomie bereden lassen, für deren besonderes Gebiet z. B. die jedoch von Rau u. A. schon corrigirte Einteilung in subjektive und objektive Werte Bedeutung haben mag (auf sittlichem Gebiete vergl. die sogen. Adiaphora, die objektiv gleichgiltig, in Wirklichkeit subjektiv-psychologisch es nie gibt). Denn ein Raummeter Holz hat für den armen Mann anderen Wert als für den Millionär, obgleich der objektive Baumwert derselbe ist, der freilich eigentlich nie allein vorkommt. Ferner die Unterscheidung von Ehrenfels S. 90. in Eigen- und Wirkungswerte beruht auf einer Erkenntnistheorie, die wir uns nicht aneignen, sofern alle Dinge Wirkungswert haben und nur erst in Folge dessen Eigenwert; Ehrenfels, der uns von früher als herbartianisirend bekannt ist, kann sich auch nicht auf die Autorität von Herbart berufen, dessen absolute und relative Wertschätzung durchaus nicht psychologisch sein soll. Überhaupt leidet die Untersuchung an psychologischen Bedenken, so wenn er den Wert in bedenkliche Nähe zum Begehren rückt und die des zu „passiven" Gefühls abweist; nach unserer obigen Genusstheorie sind Begehren und Gefühl keine contradiktorischen Gegensätze, Wert ist immer Schätzung, Urteil, nie zunächst Ziel oder was sonst; Begehren hängt mit diesem zusammen, Wert weist immer auf einen Zweck u. s. w.

„Wert", germ. $\sqrt{}$ subjektiv, roman. valere, valeur mehr objektiv, ist also die Bedeutung, die man einem Gute, Menschen, sachlich aufgefasstem aliquid wegen seines Nutzens beilegt. Wertbegriff ist subjektiv-correlat dem Begriff des objektiven Guts, das man geniesst. Der Nutzen, der sprachlich (Faktitivum von Geniessen) wie sachlich mit dem Genuss zusammenhängt, ist der vorstellungsmässige zweckartige Ausdruck des Genusses, freilich allmählich differencirt zu dem niedrigen einfachen Genuss. Daher fällt dieser Begriff aus der uns angehenden Reihe hinweg. Der Nutzen bezieht sich auf einen äusseren sogen. objektiven Zweck, der Wert ist subjektiv, innere Betrachtung. Auch in der Form des „Grenznutzens", die Ehrenfels in seine Erörterung hineinzieht, ist der Nutzen hier auszuscheiden, freilich aus noch anderen inhaltlicheren Gründen. Der Wert eines Dinges bestimmt sich nämlich nicht nur nach seinem Nutzen, sondern auch nach dem

Vorrate bezw. Bedarfe; die alltäglichen Dinge sind nützlich, aber wertlos wegen ihrer grossen Menge. Dieses Wertmass des sogen. Grenznutzens ist in religiösen Dingen wegen der Einzigartigkeit Gottes ohne Belang, obgleich Gottes Güte, die gross und alltäglich ist, den Gefühlswert leicht abstumpft; Ähnliches gilt von der sittlich-ästhetischen Betrachtungsweise. Wegen jener und anderer naheliegender Eigenschaften Gottes darf man das Werturteil auch nicht in den Staub des Markts mit seinem Tausch- und Gebrauchswert hineinzerren. Der Preis eines Dings bestimmt sich nach dem augenblicklichen Vertrage, der Taxe, Arbeit und und sonstigen äusserlichen Verhältnissen, ist aber durchaus nicht ein Gradmesser des inneren Werts; die Anwendung auf religiöse Dinge springt leicht in die Augen. Vom Preise kann daher in den werturteilenden Wissenschaften nicht die Rede sein, da es allgemeingiltige, constante, notwendige Gesetze unserer Organisation sind, nach denen die Werturteilung sich vollzieht. Der Wert ist so zunächst durchaus subjektiv und nur in abgeleiteter Übertragung auf die Eigenschaften des Gegenstands von sogen. objektiver Bedeutung, oder genauer der Wert ist erkenntnistheoretisch-psychologisch subjektiv-objektiv (vergl. abgeleitete Glaubensdaten, z. B. den Unterschied von „reden“ und „zeugen“ (überzeugt sein), von denen jenes objektiven Thatbestand wiedergibt, dieses subjektiv-objektiv sein will), nie eins ohne das andere wie der Preis, Nutzen u. s. w. Auch eine alte Unterscheidung des römischen Rechts kommt indirekt auf diese Thatsachen zurück, der „Besitz“ eines Buches, das ich nicht als geistiges „Eigentum“ aneigne, hat keinen Wert; jener ist subjektiv, dieses subjektiv-objektiv. Dieser Wert kommt psychologisch nach Lotze im Gefühle zum Ausdruck, oder wie wir genauer bestimmen, im Genuss durch das Werturteil; der Wert ist jedoch wirklich vorhanden; blos gedachter Wert, der in der Vorstellung besteht, hat keinen Wert, weil kein reales Verhältnis zwischen wirklichem Objekt und Subjekt zu Grunde liegt. „Objektiv“ kommt der Wert zum Ausdruck durch den Genuss, auch wenn Andere denselben leugnen oder verschmähen. Wahrnehmungen, Gefühle sind doch die letzten Instanzen, an die man appellirt, dabei lässt sich jenes Verhältnis nicht wissen, messen, beweisen, sondern als etwas Unsichtbares, Qualitatives nur oder vielmehr sogar glauben; der Wert hat genug an der Beschreibung. Das Objekt mag ferner noch so ob-

jektiv in der Luft starren, wenn es keinen Reiz ausübt, kein Verhältnis besteht zwischen Objekt und geniessendem Subjekt, so ist das Objekt sammt der Existenz gleichgiltig und mindestwertig. Zum Genusse, zur Erkenntnis des Wertobjekts kommt man nicht durch Erkenntnis des Daseins, jedoch ist es eine psychische Thatsache, dass mit dem „eben merklichen" Reize das begriffliche Dasein ohne Weiteres als Begleiterscheinung gegeben ist. Die Realität des Werts hängt von der Stabilität der Genusswirkung und von dem Zusammenhang mit anderen Daten der Erfahrung ab, ähnlich wie die andersartige Realität des erkannten Objekts. Ist jedoch seinsurteilsmässige Erkenntnis mit der werturteilsmässigen eins in dem Idealrealismus, so neigt die erstere im weiteren Fortschritt zum Realismus, die letztere zum Idealismus; man würde den wichtigen Faktor unmittelbarer Gewissheit, um desswillen Kant die Erkenntnisse a priori so hoch schätzte, aus dem Wesen des Werts herausstreichen durch Elimination des subjektiven Moments. Will man nicht heterogene Gedankenreihen vermengen, so hängt die Objektivität des Werts nicht ab von der Objektivität der Erkenntnis des Agens, sondern von der Thatsache bestimmter Gefühle, die man jedoch im Rahmen einer Vorstellung gar nicht anders fassen und darstellen kann als durch den Wertbegriff; daher ist auch die Norm, nach der ein Ding gewertet wird, naturgemäss bei der psychischen Beschränktheit des Blickfeldes subjektiv, obgleich natürlich auch abhängig von der Objektivität jenes Dings bezw. jener Person. Die immanenten Beziehungen auf die schwebenden theologischen Fragen über die Bedeutung der Existenz Gottes und des Glaubens an Ihn liegen auf der Hand.

Vielleicht wirft noch folgende Betrachtung über die Entstehung des Werts auf denselben selbst einiges Licht. Man hat der Vorstellung eine motorische Kraft beigemessen, vermöge der sie wie an einem „Häkchen" andere Vorstellungen emporziehe. Dies gilt nicht blos von der Reproduktion, von deren Bedeutung für die „Bildung" ein besonderer Aufsatz in Viertelj. f. w. Philos. 1892, 4 handelt, sondern allgemeiner von jeder Fortbildung jedes psychischen Phänomens. Das Beste an einer Vorstellung ist doch die eigene Zuthat oder der immanente organische Fortwachs; und wir begreifen es, dass Fechner in einseitiger Übertreibung die psychische Thatsache der Schönheit auf Association zurückführte;

kurz der Wert entsteht als Reaktion des Geistes auf einen entsprechenden Reiz. Eine Wahrnehmung ist nicht eindeutig, sondern mehrdeutig; in dieser Mehrdeutigkeit liegt nicht nur die Möglichkeit verschiedener Werte, wie der religiösen, ästhetischen, sittlichen, sondern auch insbesondere innerhalb eines Sphärenkreises die verschiedene Auffassung und Betrachtungsweise, die allerdings mit bestimmt wird durch das System begleitender Vorstellungen, Strebungen u. s. w. Die Subjektivität des Werts ist daher nicht nur eine Thatsache, sondern ein Vorzug des Geistes, der so sehr von Werten abhängig ist.

Der Wert ist, wie wir sahen, auf sittlichem und ästhetischem Gebiete billigender, „gefallender", rein contemplativer und abschätzender Art, dagegen qualitativ verschieden auf religiösem Gebiete wegen der Position des werturteilenden Subjekts zum Objekt, bezw. wegen der Eigenart dieses Objekts selbst, das hier nicht sachlich wie dort, sondern als Person auftritt. Alle Verschiedenheiten formell-psychologischer wie materiell-systematischer Art zwischen der religiösen und ethisch-ästhetischen Wertschätzung haben in jener Thatsache ihren Grund; so tritt die Unmittelbarkeit der Wertschätzung, auf die schon Lotze hinweist, nur deswegen so stark im Religiösen hervor, weil das contemplative Moment der Reflexion zurückweicht. Andrerseits ist es bei dem umfassenden Charakter des religiösen Werturteils erklärlich, dass alle Eigentümlichkeiten des sittlich-ästhetischen, von denen wir in unseren „Princ." S. 16f. reden, auf das religiöse ohne Weiteres sich übertragen lassen.

Die Anerkennung des Werturteils wird vielleicht so lange ausbleiben als die des Gefühls, aber den hauptsächlichen Anstoss hoffen wir hinweggeräumt zu haben, als ob nämlich das Werturteil eigenartig ohne Zusammenhang mit Wesen und Funktion der übrigen Urteile stehe. Der Unterschied ist nur materiell, formell ist das Werturteil ein gewöhnliches Urteil. Bisher hat die Theologie allenfalls der so und hier unfruchtbare Kantsche Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen beschäftigt; die Glaubenspsychologie fordert, dem Urteile überhaupt Interesse und Überlegung zuzuwenden, deren das Urteil zum Abschluss seiner Verhandlungen von allen Seiten bedarf.

Es muss uns darauf ankommen, die Leistungsfähigkeit des Werturteils zu erweisen, da nicht nur unsere Arbeit, sondern

unsere Sache überhaupt mit dem Werturteile fällt, und der formale Unterbau, den wir im vorigen Abschnitt versuchten, muss stark sein, da die Religiosität, deren psychologische Formel das Werturteil sein will, alle Verhältnisse, Ziele, Kräfte, Gedanken umschliesst, und man schon a priori zweifelt, ob das Heilige von gewöhnlichen Formen psychologischer Theorie umschlossen werde, ein Zweifel, der, sofern das Menschliche heilig werden soll, unnütz ist. Die wirkliche Bedeutung und Unentbehrlichkeit des Werturteils im christlichen Glauben, bezw. in der Dogmatik wird erst durch einzelne praktische Anwendungen klar werden, durch Konsequenzen, die sich ungesucht aus der früheren Theorie entwickeln. Der Anstoss, der aus der allgemeinen Unsicherheit und Unklarheit über das Werturteil stammt, auf den die ganze Polemik hinausläuft, dünkt uns das Verhältnis zum Seinsurteil; vielleicht dürfen wir unsere Erörterungen dementsprechend nach drei Seiten ausdehnen, als Beispiele zu drei Thesen, deren erste zuvor das Werturteil in rechte Straffheit und Beleuchtung rückt, Beispiele, für den Leser beliebig durch Früheres und Eigenes zu vermehren.

1. Das Werturteil ein Reflexionsurteil des Werts.
2. Das Werturteil nicht ohne Seinsurteil.
3. (Religiöses) Seinsurteil nicht ohne Werturteil.

1. Vieler Menschen Glaube ist kein Werturteil, sondern nur ein frommes Wünschen, Fragen, Zweifeln, bei dem die Frische und Kraft des Glaubens nicht blos verkümmert, sondern auch verdumpft zu Interjektionen oder sonstigen Unvollständigkeiten; es fehlt am Objekt, Verhältnis, und einsam starrt das „Ich“ in der weiten, fremden Welt. Oft genug sinkt der christliche Glaube zu einer niedrigen Stufe, sei’s eines blossen Wahrnehmungsurteils oder noch tiefer, aber damit auch Seligkeit und Lebensmut. Die allgemeine Religions- und leider auch die Kirchengeschichte bieten genug Beispiele, in denen das Werturteil zusammenschrumpft. Jede traumhafte Verzückung der Naturreligion, des Buddhismus sinkt von der Klarheit des Werturteils zu irgend welcher Gefühlsschwelgerei, die immerhin die affektiven Elemente stark steigern mag, jede ästhetisirende Richtung der Frömmigkeit ist in solcher Gefahr, weil die sichtbaren Elemente eigentlicher Schönheit hier fehlen, nicht minder die symbolisirende Richtung der Freimauerei, die nicht zu aufgeklärt, sondern ungeklärt ist, zumal wenn man

sie psychologisch als Vorstellungskomplex von (Gefühls)sache und Sinnbild fasst. Wäre der Pietismus, von dem wir uns eine rechte Dosis bei der herzkältenden Reflexion wünschen, eine Abart des Mysticismus, wie die Ritschl'sche Schule in Bezug auf einzelne Verirrungen, die innerhalb dieser Schule selbst zu solchen gegen These 2 umschlagen, behauptet, so würde diese Mystik allerdings nicht als evangelische Erscheinung zu werten sein, sofern darin das Werturteil die Selbstständigkeit von S. und P. nicht rettet; das Christentum beansprucht mit Recht, der einzige, klare, vernünftige Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit zu sein. Im evangelischen Glauben sind Barmherzigkeit Gottes und eigene Verdienstlosigkeit die zwei Pole, um die sich Alles dreht; wir wüssten nicht, wie dieser unendliche Wert anders als durch das Werturteil auszudrücken wäre; zugleich ist dadurch das eudämonologische Moment von der Religion ferngehalten. Gnade und Nebenabsichten, durch die die Eudämonologie hereinschleicht, sind contradiktorische Gegensätze; ich habe Lust an Gott, aber nicht aus anderen Gründen, als ihm wohlgefällig zu sein; er ist der höchste Zweck, auf welchen alles Hoffen zielt, neben dem es kein Verlass und Heil gibt.

Immer lässt sich der Unterschied zwischen Christentum und einer anderen Religion auf das Werturteil zurückführen, sofern überhaupt die Einzigartigkeit des Christentums einen Vergleich zulässt. Im Judentum findet eine ungehörige Beschränkung des S. im Werturteil auf das Diesseits statt, das für den Christen als Pilgerland zum Vaterland gilt; dadurch wird der kategorielle Charakter des S. ausgeweitet, so dass der christliche Glaube nicht an Raum und Zeit haftet, ja raumfrei, aber nicht weltfremd vergeistigt wird; auch der Wert schrumpft im Judentum zum Wissen, zur toten Gesetzlichkeit naturgemäss zusammen, da nicht Vertrauen, sondern Furcht vor Person und Namen Gottes das Werturteil diktirt. Diese Einseitigkeit und Engherzigkeit des S. wird auch irgendwie in Pietismus und jedwedem Fanatismus beobachtet; der Glaube des Pietismus wagt nicht an alle S. der Welt heranzutreten, um sie zu beherrschen in Gottseligkeit; die „perfectio christiana“ zeigt und zeitigt dort Weltflucht, Askese, Weltverneinung, obgleich im Werturteil grade die Vermittlung der Gegensätze liegt, und der Fanatismus schränkt die Objekte religiöser Bethätigung ungebührend ein, weil der Wert nicht in dem

Verhältnis des Ich zu Gott besteht, sondern bedenklich an des ersteren Neigungen gerückt ist. Man kann dies auch durch die mangelnde Kraft der Subsumptionsfähigkeit des Werturteils ausdrücken, aber immer liegt der Fehler in diesem selbst.

2. Das Werturteil will nach allen Fugen und Fasern der Theologie leuchten mit dem Lichte, das in ihm selbst ist, aber der Lichtträger, ohne den es höchstens beim unheimlichen Nordlichte abgehen soll, ist hier das Seinsurteil. „Sein" hat bekanntlich verschiedene Bedeutung, wie dies auch durch die Verschiedenheit der Begriffe: Wirklichkeit, Wahrheit, Objektivität, Realität angedeutet ist. Im Seinsurteile ist kein erkenntnistheoretischer Bewusstseinsinhalt oder ein Inbeziehungstehen gemeint, sondern der schlichte Wortverstand der Erfahrung in seinem Umfange, ja das Werturteil selbst kann zur Aussage des Existentialurteils verwendet werden, wenn die scheinbare Gegensätzlichkeit von III, 2 c und I in der Tabelle stört.

Das Werturteil steht ohne Seinsurteil irgendwie in der Luft; ist in einem Punkte das Werturteil verschoben, so stürzt über kurz oder lang der ganze stolze Bau ein und nach. Seinsurteil ohne Werturteil ist der katholisirende Fehler, Werturteil ohne Seinsurteil der überspannte, übergeistigte Standpunkt eines fehlerhaften Protestantismus. Bei dem innigen Zusammenhange des Geisteslebens darf es nicht Wunder nehmen, dass das fehlende Seinsurteil auch auf einen Fehler im Werturteil zurückwirkt. Innerhalb der Ritschlschen Schule hat man die Polemik gegen die in gewisser Richtung verwerfliche Einmischung des Seinsurteils, der Metaphysik in das Werturteil, in die Theologie einseitig verallgemeinert; Metaphysik, einen Sammelbegriff von allen möglichen philosophischen „Principien", bekämpfte Ritschl nicht an sich, sondern Metaphysik ohne Theologie, Seinsurteil ohne Werturteil. Dies kann freilich nur mit den Hilfsmitteln der Psychologie zur völligen Klarheit erhoben werden. An anderer Stelle ist mehr darüber gehandelt, hier nur der Hinweis auf jene thesenartige Wahrheit: Werturteil nicht ohne Seinsurteil. Es dünkt uns ein eigentümlicher Widerstreit jener Schule, dass man einerseits, während jedes Leben, so das religiöse der Ruhepunkte bedarf, auf denen es in Andacht und Erhebung ohne Rücksichten und Rückblicke auf das Irdische „Gott dient" oder vielmehr ihm Gott dient, diesen „Gottesdienst" als pietistisch verachtet, weil darin

irgendwie die Weltsphäre beschränkt sei, dass man andrerseits teilweise dem theologischen Scheine nach die irdischen geschichtlichen Thatsachen des Seinsurteils meint irgendwie überspringen zu können. Der Widerstreit ist mit dem billigen Schlagworte des „Dualismus", an dem jede Theorie leidet oder leiden soll, nicht erklärt, wohl aber mit der Thatsache, dass man die Welteinheit in zwei Stücke auseinanderreisst, in die geschichtliche und irdische, Vergangenheit und Gegenwart, welch' Beide das Seinsurteil umfasst. Dies ist richtig, dass, weil eben ein Urteil vorliegt, nicht die Sphäre: „Gott" oder „Selbst" allein massgebend sein kann, sondern wenigstens zwei, wozu noch die Weltsphäre in der ihr eigentümlichen Form hinzutreten kann, aber nicht muss. „Christus ist mein Heiland" diese andachtsartige werturteilsmässige Formel drückt das primäre Glaubensurteil aus, das aus geschichtlichen Wahrnehmungen herauswuchs, wie es denn auch alle Lebensverhältnisse in Heilung und Heiligung fortwachsend überschattet. Jeder Phantasieglaube hat die Norm in sich selbst, nur der religiöse in geschichtlichen Wurzeln, die die Ritschlianer in diesem Gedankenzusammenhang blos deswegen zu verachten scheinen, um gemäss dem Gesetze des beschränkten Blickfeldes den Nachdruck auf die Konstante bei aller Variablität der geschichtlichen Thatsachen legen zu können, während ihnen doch sonst ein Aufschwung geschichtlicher Betrachtungsweise entschieden zu verdanken ist. Dabei erregte man jedenfalls Anstoss, die geschichtlichen Thatsachen zu Variablen zu degradiren, indess erkenntnistheoretisch sind sie, so hoch wir sie halten, bei den meisten Menschen, von minderwertigerer Bedeutung als die Lebensführungen; derselbe Fehler der Psychologie, der alles Erkennen auf Existentialurteile zurückführen möchte, liegt hier vor, so erklärlich derselbe auch in den Schwankungen und Störungen der festen Autoritäten heute sein mag. Die Fragen nach dem Verhältnis von heiliger Schrift und Wort Gottes können nur in solcher Beleuchtung dauernd und principiell aufgeklärt werden; das Wort Gottes mit seinen Werturteilen bedarf der Schrift, die ihren Namen der „heiligen" von der Bedeutung des göttlichen Worts entlehnt, bezw. durch ihren Namen das Zusammensein von Wert- und Seinsurteil wiedergibt. Die Wissenschaft putzt, schnitzt an dem Rahmen der Schrift, ja er kann an einzelnen Stellen zum Bilde des Gottesworts nicht mehr passen, ist altfränkisch

oder geplatzt vor dem aufgehenden Verständnis des Werturteilsmässigen; neue „Formen“ der Predigtweise, eines „Pastorensocialismus“ tauchen auf, aber dennoch dürfen solche seinsurteilsmässigen Formen nicht fehlen. Die Person Christi bleibt, was sie ist gestern, heute und in Ewigkeit; man mag über sein Bild die Maria gemalt haben oder einen falschen „heiligen“ Propheten, die Linienführung der Heilandshand mag der des Richters oder eines Tugendhelden gleichen, das ist eine Verschiebung des Werturteils, die wieder zurecht gerückt wird durch das Seinsurteil. Es gehört Congenialität zum Schriftverständnis, d. h. zur werturteilsmässigen Auffassung, aber diese wird gefördert, begrenzt durch die seinsurteilsmässige Bearbeitung. Buchstabenknechtschaft wäre die Herrschaft des Seinsurteils. Diesen Rahmen des Seinsurteils, obgleich so goldig gefärbt, zerstört die Wissenschaft zuweilen, entweder durch einseitige Überschätzung des Werturteils oder durch einseitige Untersuchung des Seinsurteilsmässigen, dessen Bedeutung und Beziehung zum Werturteile noch nicht immer hervorspringt. Der Apostolikumstreit rührt nicht daher, dass die Wissenschaft ungläubig ist, sondern unpraktisch. „Unglaube“ kann nur auf der Linie einseitiger Betonung des Seinsurteilsmässigen liegen, aber unpraktisch, unpsychologisch ist es, wenn die Schleiermachersche Beziehung der Theologie auf die Kirche, des Seins- auf das Werturteil nicht durchgeführt wird. In einem falschen Einheits- und begrifflichen Ordnungsstreben übersieht man die Bedürfnisse der Kirche an dem Althergebrachten, Geschichtlichgewordenen, wie es beim Apostolikum ganz einzigartig ist. Es fragt sich auch theoretisch, ob nicht z. B. die Kirchen- bezw. Dogmengeschichte eine mehr als rein geschichtliche Aufgabe hat, und ob nicht diese massgebenden und zusammenfassenden Gesichtspunkte, die Schleiermacher in seiner Definition der Theologie forderte, den Anstrich des Werturteilsmässigen durch psychologische Mittel erhalten könnten.

Das Seinsurteilsmässige ist ferner auch unterschlagen, wenn Gedankenlosigkeit für Gottseligkeit ausgegeben wird. Dieses in's Praktische übersetzten Fehlers macht sich Gust. Werner, dessen Bedeutung für die innere Mission unanfechtbar gross, fast genial dasteht, schuldig (Christl. Welt 1889). Auch der Heiland fordert den zu beginnenden Bau zu überdenken. In Bezug auf die vorher angeregte Frage der drei Sphären im Werturteile ist

schliesslich dies gegen jede Art Mystik richtig behauptet, dass die Andacht, der Gottesdienst vorwärts oder zurückblickt auf irgend einen Dienst im Irdischen, Äusseren.

3. Der Vorwurf des Schwankens, der uns nicht erspart bleiben wird, der jedoch nicht uns, sondern allenfalls den Thatbestand trifft, wird in diesem Zusammenhang sich noch steigern, wenn wir jedem von beiden Teilen geben, was ihm zukommt. Die katholische Wertung des Trierer Rocks, die Anschauung der sakramentalen Elemente sub specie transsubstantiationis, die Art katholischer Theologie, die auf eine supranaturale infusio hinausläuft, leidet irgendwie an dem Mangel ausgeprägten Werturteils. Die Andacht beim Anblick des Trierer Rocks mag den HErrn als Associationsbeiwerk in's Auge fassen, aber zu einem Werturteile, in dem logisch die Person Christi die Lebenserfahrung beherrscht und verklärend deutet, kommt es nicht. Die sakramentale Fassung der Ehe ist kein anderer Fehler im logischen Sinne als die juristische Art kirchlicher Ehe, die durch die Civilehe allerdings zu schnell zum Schaden der Kirche verdrängt ist, weil bei den Meisten das Werturteil in irgend welcher Association hängen bleibt, statt sich zur vollen Deutlichkeit zu steigern; ihr Urteil ist ein Vor-urteil, und das ist allen Vorurteilen gemein, dass sie sich an Nebensachen anklammern, bei anderen Komplexen Halt machen, statt vorzudringen. Die Civilehe gehört dem Rechte an, das in seiner niedrigen Stellung seinsurteilsmässigen Zwangs auftritt; über jene Rechtsform ergeht das religiöse Werturteil christlichen Lebens in der Bitte des Segens von oben und des Gelübdes nach oben. Das Werturteil ist so der Regulator, alle ungehörigen Bestandteile des Glaubens auszuscheiden oder zu beschränken. Die Kenntnis der Nationalökonomie, der Landwirtschaft ist als Unterlage des Werturteils notwendig, bewahrt vor Schiefheiten und Unzulänglichkeiten, vor unberechtigten Vorwürfen und gesteigerter Gewissenslosigkeit. Jede Mehrforderung von Kenntnis und Verständnis greift über Theologie hinaus und engt deren Bedeutung ein (s. weiteres unsere „Psych.“ S. 38 Anmerk.).

Die äusseren Wunder, die irdischen Gaben, die im Rahmen des Seinsurteils liegen, Offenbarungen besonderer Tage und Umstände ersetzen nie das Werturteil; der Wunderglaube ist Vorhof zum Heiligtume, die irdischen Gaben Vorstufe auf der Himmelsleiter des Werturteils; in der vierten Bitte bitten wir darum, dass

wir Gott als Geber in Dankbarkeit erkennen; das Seinsurteil ist zum Verwechseln ähnlich dem Werturteil, wie das Weltkind mit seiner Tugend dem Christen, der indess ein Mann aus einem Gusse ist, wie das Werturteil jenes umspannt.

Es erhellt so auch, dass Inspiration, Gottheit Christi im einseitig-seinsurteilsmässigen Sinne u. dergl. nicht in die Theologie gehören, vielmehr „beweisende“ Hilfskonstruktionen zum Werturteil sind, und nie Naturzeichnungen, vor denen man sich nicht genug hüten kann.

Diese mehr praktisch zugespitzte Begründung dürfte den vorhandenen Bedürfnissen zunächst eher entsprechen, als eine theoretisch aufbauende Erörterung über die „Interesselosigkeit“ des Werturteils u. dergl., was immerhin nicht ganz vernachlässigt wurde; die kürzere Entwicklung von These 3 erklärt sich genügend durch das Frühere und Spätere. Wir schliessen diesen Abschnitt mit dem Hinweise, dass das Werturteil ein Urteil höherer, höchster Ordnung ist, sofern es über alles Seinsurteilsmässige ergeht, aber dies organisch so in sich aufnimmt, dass es zum unmittelbaren Urteil wird, aber ein „höheres“ Urteil bleibt, sofern es im psychologischen, nicht logischen Sinne verstanden wird.

b. Erfahrung.

α. Allgemeines.

Der Begriff der Erfahrung hat wohl besonders in Folge der sogen. empirischen Untersuchungen der Naturwissenschaften einen Umfang angenommen, der kaum eine geistige Funktion aus seinem Bannkreis entlässt; jeder der primitiven oder complicirten Vorgänge des Geisteslebens ist das Mittel, um das aller Verschiedenste zu „erfahren“. Wenn man von äusserer oder innerer Erfahrung redet, so hat man diese Verschiedenheit äusserer oder innerer Wahrnehmung im Auge, die Brentano nicht mit „Beobachtung“, Reflexion zu verwechseln warnt, Erfahrung bleibt Erfahrung. Das der Qualität und Quantität nach allermannichfaltigste Rohmaterial will „erfahren“ sein; es gibt eben reine und andere Erfahrung. Avenarius zählt an einer überraschend-interessanten Stelle seiner „Kritik der Erfahrung“ auf, was alles als solche ausgegeben wird (II, 365 ff.). Im Grunde ist viel zu viel über Erfahrung geredet, als dass man hätte sagen können, was darunter zu verstehen sei; unsere Absicht kann dies übrigens auch nicht sein. Im Gegensatz

zur Erfahrung stand im Vordergrunde des Interesses früher die Erkenntnis; es fragt sich, in welchem Verhältnisse diese für die Psychologie des Glaubens gleich wertvollen Begriffe stehen.

So nahe verwandt beide zu sein scheinen, indem sie als Anfang und Ziel sich gegenseitig fordern, und so oft sie deshalb auch geradezu oder implicite mit einander verwechselt oder fälschlich getrennt sind, so scharfer Gegenüberstellung bedarf es grade hier. Erfahrung und Erkenntnis verhalten sich wie Psychologie und Erkenntnistheorie, und je mehr man heute das richtige Verhältnis von Psychologismus und Erkenntniskriticismus begreift, desto mehr werden Erfahrung und Erkenntnis in das richtige Gleichgewicht gerückt. Man kann bei der Erfahrung nicht stehen bleiben, weil die einzelnen Erfahrungen begründet, erklärt sein wollen; dies geschieht durch combinirende Erkenntnis. Indem man den Zusammenhang zwischen Erfahrung und Erkenntnis übersah, verlor man sich in allerlei Nebelgebilde von Erkenntnistheorie. In der Erfahrung durchlaufen wir einen Inhalt, in der Erkenntnis durchleuchten wir die durchlaufene Bahn. Daher hat man sich auch vor einseitiger Betonung der Erfahrung zu hüten, damit man nicht auf halbem Wege der Erkenntnis stehen bleibe; die neueste Theologie, die zwar viel von Erfahrung redet, macht sich des entgegengesetzten Versehens schuldig, anders als die „exacte“ Naturwissenschaft, während die Philosophie wieder so häufig die Erfahrung überspringt, auch wenn sie sich empirisch geberdet; der einen Wissenschaft liegt dies und damit dieser Fehler nahe, der anderen jener. Aber es scheinen heute die Zeiten vorüber zu sein, wo die Erkenntnistheorie die Psychologie an die Wand drückte; man redet heute ausdrücklich von einer „Psychologie des Erkennens“ (z. B. Uphues) und lässt die Erkenntnistheorie zu einem Teile der Psychologie fast verschmelzen. Dies ist nicht nur ein Vorteil für diese, sofern ihre wahre Bedeutung zum Vorschein kommt, sondern auch für jene, sofern sie aus ihrer unwahren Vereinsamung herausgerissen wird. Nur wenn die Erfahrung nicht mutwillig übersprungen und nicht auf schlichte Beschreibung verzichtet wird, dann vermeidet man die logicistischen Extravaganzen, in die ein Ritschl, um von den Lebenden zu schweigen, sich verirrt hat (vergl. z. B. Neue Kirchl. Zeitschrift, Heft I, 1894: S. 35 den letzten Aufsatz von Frank) in formal-methodischer Beziehung, insofern er mit der Erkenntnistheorie einsetzte, in material-systematischer Beziehung, indem er von Beurteilung als

eines Weltganzen, von höchstem Wissen und Denken u. dergl. redete. Aus dem Vorigen erhellt, dass Erfahrung wie Erkenntnis zwar durch Urteile bestimmt werden, aber jede mit einem gewissen Unterschiede. Die Erfahrung wird umschrieben durch Urteile, speciell die religiöse Erfahrung durch Werturteile; versucht man dies durch gewöhnliche Seinsurteile, so wird man dem Gegenstande untreu. Ist Religion ein Gut, das genossen wird, so kann dasselbe nur durch das Werturteil fixirt, erfahren werden. Versucht man jenes zunächst seinsurteilsmässig zu analysiren, destilliren, so entschlüpft der wesentliche Inhalt. Der Theolog ist als wissenschaftlicher Denker dem Spiegel gleich, der das wiedergibt und wiedergeben kann, was Andere nur unbestimmt, ohne Zusammenhang durchscheinen lassen, ahnen, wünschen; qualitativ mehr erfährt er nicht, sondern allenfalls quantitativ mehr. Soll evangelische Theologie nicht zu einer esoterischen Sektirerei verdorben werden, wo einzelne Gelehrte doch mehr wissen als die Laien, so muss daran festgehalten werden, dass der Theolog nicht mehr erfährt und erkennt als andere Sterbliche. Erfahren und Erkennen verhalten sich deshalb wie die zwei Bewusstseinsstufen des Wahrnehmens und Reflectirens. Man erfährt oder vielmehr beschreibt die Erfahrung; in der Erkenntnis, die erklärend sich über das Erfahrene verbreitet, geht's dann freilich nicht ab ohne die Seinsurteile, die den objektiven Thatbestand der Werturteile zusammenfassen, von besonders wichtigen Punkten aus beleuchten. Der „erklärend"-erkennende Teil der Wissenschaft hat es immer mit Seinsurteilen zu thun, so auch die Dogmatik, daher die Missverständnisse in Bezug auf das Verhältnis von Werturteil und Seinsurteil. Aber wehe, wenn man nicht klar säubert, was deutlich auseinander gehalten sein will. Wir gaben auch dies noch zu, dass die Formen und Mittel, um die im Werturteile gemachte Erfahrung zu beschreiben, Seinsurteile sind, aber wir sind hier schon hart auf der Grenze des Zulässigen; jedoch wir bestreiten fest und wiederholt, dass die Wissenschaft, die allerdings dazu da ist, Erkenntnisse zu fördern und zu erweitern, sogen. Urteile höherer Ordnung fällen dürfe, die sich von dem gegebenen Boden der Werturteile abheben könnten. Es ist ein Unterschied, ob ich Gott als meinen Gott, Christum als meinen HErrn erkenne, oder ob ich diese Objekte auch nur einen Augenblick in logischer Entschuldigung und Tendenz von dem Werte isolire, den sie für mich haben.

Von den allgemeinen einleitenden Erörterungen — zu den eigentlichen über die Erfahrung, nachdem zuvor noch aus diesen Bemerkungen zusammenfassend herausgehoben ist, dass Erfahrung und Erkenntnis nicht nur zusammengehören, sondern die beiden sich auch mit dem Werturteil zusammenschliessen, ja dass speciell für die Dogmatik inhaltlich dies so verknüpfte Material das einzige grundlegende Problem darbietet, das psychologisch zu behandeln ist; vielleicht leuchtet so in der Inhaltsübersicht neben der Koordination von a. b. c. die Isolation solcher Ich„äusserungen“ noch mehr ein, von der wir oben als von einer uneigentlichen sprachen.

„Erfahrung“ ist wie jede Bezeichnung geistiger Vorgänge aus der Begriffswelt sinnlicher Anschauung genommen; man muss den Weg „fahren“, den man kennen will; man weiss nur, was man erfahren hat, sagt Schleiermacher. Dies gilt auch von dem Selbsterlebnis des Glaubens im Gegensatz zum Autoritätsglauben, in dem man auf Grund der einen anerkannten Thatsache die Wahrheit einer anderen unbekannten im Vertrauen generalisirt. Grade die Erfahrung ist das Princip, der Vorzug der Reformation, wodurch nicht eine falsche Autoritätslosigkeit von göttlichen Geschichtsthatsachen, wohl aber die Freiheit von Erkennen, Lehre und Bevormundung behauptet wird; mag die letztere notwendige Durchgangsstufe der Erziehung sein, das Ziel derselben bleibt die Freiheit, auch wenn Manche sie nicht erreichen. Autorität ist Grund und Norm des Ich; der steht am höchsten, dem die Autorität nicht in den Tiefen einfacher Wahrnehmung, augenblicklicher Reizung von äusseren Einflüssen liegt, sondern in den Höhen der Vernunft, Principien und Grundsätzen voll Interesse und Neigung.

Die Präposition: „er“ in Erfahrung stammt aus got. us, das wahrscheinlich gleich ist dem griech.-lat. ex, wenn nicht der Etymologie, so der Funktion nach, die aus der lokalen Bedeutung die intensive sowohl negativer wie positiver Art entwickelt, sofern das ἐκ sowohl „aus Grund heraus umkehren“, als auch „bis auf den Grund kehren“ anzeigt. Die letztere Bedeutung trifft hier beim „er“ in „Erkennen“ zu (von germ. kannan wissen machen). Erfahrung ist, wie ursprünglich alle Worte dieser Endung (Casussuffix?) dem natürlichen Sprachgebrauche nach die Art und Weise, wie man zum Erfahren kommt. Erfahrung als Objekt dagegen sollte, entsprechend der Erkenntnis, Erlebnis — „Erfahrnis“ lauten; der Grund des Unter-

schiedes liegt wohl darin, dass die Sprache bei „Erfahrung“ von der zunächst überwiegenden Art und Weise des Erfahrens, bei der Erkenntnis von dem entsprechenden Objekte ausging, ein Unterschied, der durch die Endungen: ung, ing und niss (verbaladj.?) gekennzeichnet wird; später trat auf beiden Seiten Nivelation und Assimilation ein.

Die Synonyma von Erfahrung, als da sind Erlebnis, Überwältigtwerden, Ergriffen- und Beherrschtsein, werden heute fast häufiger gebraucht als das ursprüngliche Wort, auf das, mehr oder weniger modificirt, jene zurückzuführen sind. „Erleben“ will in's vielbedeutende „Leben“ eingreifen, wohl nicht blos in's biologisch-organische, sondern in das gesammte Leben, besonders das psychische, das sich freilich von jenem nicht trennen lässt. Das Erleben ist nicht nur oberflächliche, augenblickliche Erfahrung, sondern weit und tiefgehende; es begreift sich nach dem Früheren, dass die Erfahrung sich hier besonders in Gefühlen vermittelt. Überwältigtwerden erinnert an den Affekt, ohne sich mit dessen Aussage einer einfachen Thatsächlichkeit zu begnügen; grade deswegen ist Glaube noch lange nicht blos Receptivität, wie erst neuerdings ein sonst angesehener Theologe geirrt hat; im Überwältigtwerden liegt 1) dass es nicht von uns, sondern von Aussen, Gottes Gnade, kommt, dass wir „schlechthinnig“ abhängig sind; diese einfache Thatsache drückt das grosse Geheimnis aus, das gerade, weil es nicht besonders hervorgehoben und herausgearbeitet wird, die Macht der katholischen Kirche darstellt (s. „Psych.“ S. 14). Das Unbewusste ist, auch wenn es blos eine Vorstufe zu bewusstem Werturteilen ausdrücklicher Frömmigkeit bleibt, eine Gewalt, der sich Keiner entziehen kann. 2) Wenn es auch wider unsere nächste Neigung, Macht und Erwartung kommt, unterwerfen, bekehren wir uns; dabei kann der erste Widerwille gegen Gottes Gnade der Herrlichkeit Christi weichen, und weil der Glaube nicht auf Vorstellung sich beschränkt, so geht das Licht überall, auch im sittlichen Leben, auf; es drängt sich unwillkürlich und unmittelbar das Bekenntnis auf: „Gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch“, mein HErr und mein Gott. Dadurch wird die Genusstheorie des Glaubens nicht widerlegt, vielmehr bestätigt, sofern nach dem Beziehungsgesetz der Gefühle diese verstärkt werden durch die konträren Unlustmomente. Dass dies, wie Ziegler, „das Gefühl“ S. 59 beim Apostel Paulus annimmt, nicht ohne vorherige, stille, unbewusste Einflüsse geschieht,

ist richtig. Erfahrung selbst, die auch bei logischer Höhenlage persönlich-unmittelbar ist, vollzieht sich unter vollem Lichte bewussten Lebens in den Kausalreihen psychischer Gesetzmässigkeit, nie in mystischer übernatürlicher Abgeschlossenheit, wie denn Gott grade darin so wunderbar ist, dass Alles so zufällig und gelegentlich hergeht. — In der Erfahrung ist Subjekt und Objekt, Aktivität und Passivität, Spontaneität und Receptivität zusammengeschlossen; begreiflich daher, dass wegen des umfassenden Charakters der Begriff der Erfahrung so beliebt ist. Derselbe ist ferner korrelat mit dem Bewusstsein, nur dass hier ein vollzogenes Augenblicksbild, dort die Möglichkeit einer Momentaufnahme von Bewegungen vorliegt. So erfahren wir denn Gottes Gnade, Gemeinschaft, Güte in Christo Jesu durch den Genuss, und diesen wiederum durch das Werturteil. Im Pflanzenleben treibt die Wurzel und Spitze immer weiter; nicht anders in der Erfahrung, in der nicht blos das Erfahrene zum Objekt herabsinkt, sondern nach oben treibt zu anderen Erfahrungen. In dem Allen liegt, dass das Erfahrungsgebiet nicht einzuschränken ist auf das Vorstellungsmässige, wenn dies auch wegen seiner eigentümlichen Natur eine besondere Rolle spielt. Erfahren ist somit nicht Denken, dessen Begriffsumfang eben hauptsächlich intellektuell ist, wie es bis auf Kant ohngefähr das „Gemüt“ war. Daher kann, was Kant als die drei ursprünglichen Quellen, welche die Bedingungen der Erfahrung enthalten, ansieht: Synopsis des Sinnes, Synthesis der Einbildungskraft und objektive Einheit der Apperception nur formale Verwertung finden, insbesondere bei der Anschauung; kurz den Begriff der Erfahrung darf man, so wenig man denselben überspannen kann, auch nicht gewaltsam verengern, so dass er Alles oder gar nichts bedeutet. In jedem Falle muss man — und das ist von den Theologen besonders vernachlässigt — sagen, was man unter Erfahrung versteht, denn im Glauben ist dieser Erfahrungsbeweis der einzigste und eigentlichste, der so gesperrt gedruckt werden müsste, dass jeder andere Beweis als dieser des Willens, des eigentlichsten Selbst, abgesperrt würde, vergl. diese Paradoxie in Joh. 7, 17.

β. Anschauung.

In zweifacher Beziehung tritt die Anschauung in der religiösen Erfahrung auf, nämlich in psychologisch-materieller und heuristisch-methodologischer, deren weitere Erklärung der Einzel-

untersuchung verbleibt; die Begriffe selbst deuten auf den bekannten Unterschied von Sein und Denken, Thatsache und Methode.

Etwas „Reales“ muss es sein, was erfahren, etwas „Objektives“ gegeben sein, was bewerturteilt wird; dessen werden wir habhaft in der Anschauung. Man mag dies den Glaubensgrund nennen, auf dem wir stehen, oder die „geschichtlichen Thatsachen“, mit denen man die „geschichtliche Thatsache“ des werturteilenden Glaubens doch nur vermöge eines hier unpassenden Wortspiels und einer begriffsverwirrenden Terminologie zusammenstellen kann; für den Christen ist dies das Geschichts- und Lebensbild Christi; und ob auch Geschichtsthatsachen unseres Lebens in den Blickpunkt religiöser Erfahrung gerückt werden, es geschieht immer auf dem Boden des Glaubens an Christum, innerhalb des Rahmens der Werturteile über Christum. Der Glaubensinhalt wechselt, da in ihm subjektive Auffassung, logisch-theologische Verarbeitung nicht entbehrt werden können, aber der Glaubens-„grund“ ist derselbe, auch wenn er begrifflich zugestutzt, angeeignet, dargestellt wird; auch innerhalb der (geschichtlichen) Denkarbeit lässt sich grade nach der neuesten Erkenntniskritik das objektive vom subjektiven Moment reinlich sondern. Das Eingreifen der Kritik, die unten berücksichtigt wird, kann diese principiellen Kreise nicht stören. Glaubensinhalt, der eben nach Bedürfnissen sich ändert, bald dies, bald jenes voranstellend, und Glaubensgrund als fester Halt begegnen sich beide in der Anschauung, vielleicht logisch isolirt, indess psychisch ein integrirendes Ganze; die Anschauung mit dem objektiv-subjektiven Faktor vermittelt beide, ergänzt, erläutert die früheren Bestimmungen etwa logischer Art in psychologischer Weise.

Der Gesichtssinn [9] ist der deutlichste und hervorragendste, edelste und umfassendste von allen Sinnen; der Ertrag seiner Funktion ist die Anschauung, die, complicirt ihrem Umfange nach, sich auf Vorstellung bezw. Urteil zurückführen lässt; man redet bildlich auch von innerer Anschauung, von Anschauung im allgemeinen Sinne, die durch andere Wahrnehmungen (des Gehörs, Tastens) zugleich oder hauptsächlich gewonnen ist, von Lebens- und Weltanschauung, die in einheitlichem Bilde den Lebensertrag zusammenhält; man gibt der Anschauung in allen diesen Redewendungen den Sinn einer unmittelbaren und zusammen-

fassenden Aufnahme des sich darbietenden Aussenbildes; immer charakterisirt sich die Anschauung als eine Totalität, die wir dem Gesichtssinn entsprechend persönlich erfahren, deren Partialvorstellungen nur logische Analyse nachträglich abhebt; wir verweisen hiebei auf die Citate unserer „Psych." S. 21. Helmholtz, „Thatsachen in der Wahrnehmung" S. 42, (Universitätsrede, Berlin 1879,) sieht ferner als den wesentlichsten Fortschritt der neueren Zeit die Auflösung des Begriffs der Anschauung in die elementaren Vorgänge des Denkens an, die bei Kant noch fehle.

Es fragt sich, welche einzelnen Glieder die Anschauung zusammensetzen, wobei wir hervorheben, dass nicht die einzelnen Teile des durch Analyse zerschlagenen Totalbildes der Anschauung gemeint sind, sondern die Schichten und Faktoren des psychischen Aktes. Bekanntlich gehören nach Kant Anschauung und Begriff eng zusammen, geben erst Klarheit und treiben zur Fortbildung. Der Begriff als das Einheitliche ist gedankenblass ohne Anschauung, die wiederum in ihrer Mannichfaltigkeit auseinanderfällt ohne den Begriff (vergl. darüber die knappklaren Äusserungen Falkenbergs, Geschichte der neueren Philos. S. 257 f.). Aber der Grund, warum wir auf diese alltäglichen Dinge eingehen, ist die Frage, auf welcher psychischen Stufe Anschauung und Begriff sich bewegen: Ist's Wahrnehmung oder Wahrnehmungsurteil? Wie man auch über diese schwierige Trennung denken mag, die man am einfachsten u. E. durch irgend welchen Rückzug auf die fortschreitende psychische Funktion von jener zu diesem vollzieht: in diesem Abschnitte, wo es sich für uns um Erfahrung handelt, können wir von jener weiteren Erörterung absehen, da Anschauung und Begriff nach Kant schon die Erkenntnis ausmachen, zu der die Erfahrung die Vorstufe ist. Durch Anschauung „erfahren" wir, auf Grund dieser Erfahrung „erkennen" wir. Was Kant Anschauungen nennt, sind zwar Daten der Erfahrung, Geruchs- und Geschmackseindrücke sind in diesem Sinne Anschauungen, aber es kommt für Kant eine besondere Kategorie coexistirend zur Anschauung hinzu, um die Erkenntnis abzuklären, und diese Kategorie gibt der Begriff, den man als den Ausdruck der Verarbeitung des gegebenen Materials ausgibt, aber jedenfalls nicht im Kantschen Sinne. In jener Ausdeutung wird dem Kantschen Wahrnehmungsurteil einer Erkenntnis eine Wahrnehmung substituirt; es spiegelt

sich übrigens in dieser zweifachen Auffassung der Unterschied zwischen logicistischer und psychologischer Methode, der die neuere Philosophie durchzieht und deutlich entgegentritt, z. B. in einer grade vorliegenden und auch diesen Fall allgemein berührenden Besprechung der Erdmannschen Logik von Willy in Viertelj. f. wiss. Philos. 1894, Heft 4. Der letztere, mehr oder weniger Schüler von Avenarius, ist Vertreter der psychologishen Methode und könnte die an Erdmann vermerkten Differenzen auf diese principielle zurückführen, durch welche Klarheit und Verständigung eher ermöglicht wird. Anmerkungsweise sei hier der Wunsch geäussert, auch die Existentialcharakteristik des Urteils als einen angeblich immer vorhandenen Gegensatz der „Einbildung" unter jenem Gesichtspunkte von Neuem zu prüfen.

Über die Anschauung als Erfahrung können wir aus jenem allbekannten Dilemma von Anschauung und Begriff also nichts entnehmen; indess hat Kant das Ideal der Anschauung in der berüchtigten intellektuellen Anschauung gezeichnet. Mit Hegler, Psychologie von Kants Ethik S. 66 stimmen wir überein, dass diese absolut spontan, insofern eben intellektuell ist und sich unmittelbar auf die einzelnen Dinge richtet; und nur vermöge dieses Merkmals wird noch der Anschauungsbegriff festgehalten; das andere Merkmal der Anschauung, dass sie Receptivität ist, fällt weg, was nur möglich ist bei einem Verstande, der die Dinge, die er unmittelbar (nicht durch Vermittlung von Begriffen) erkennt, auch schafft. Auch aus dieser transcendenten Forderung können wir selbstverständlich nicht viel Positives lernen, und implicite liegt bei Kant hauptsächlich das alte: Nil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.

Viel ertragreicher ist die Schleiermachersche Koordination von Anschauung und Gefühl als gleichwertigen Faktoren besonders religiöser Erfahrung. Hat Lotze wohl zuerst mit gewichtigem Nachdruck und gehöriger Begründung die Association auf das Gefühl gestellt, so ist von Schleiermacher die jener verwandte Anschauung mit diesem verknüpft. Wir können auf die Unterschiede der verschiedenen Auflagen der „Reden" Schleiermachers nicht eingehen; genug, dass er die Unzulänglichkeit des Gefühls erkannt hatte und die Verschwommenheit desselben durch die Klarheit der Anschauung ergänzte. Nicht identificiren, wie man etwa gemeint hat, wollte Schleiermacher beides, wohl aber auf

einander beziehen, etwa wie Kant Anschauung und Begriff; den Romantiker unter den Theologen, dem die ästhetische Beziehung der Religion nicht ganz fern lag, mag diese zur „Anschauung" getrieben haben. Wie Fechner mit seinem Associationsprincip das Schönste und Beste von selbst aus der Anschauung herauswachsen liess, so war vielleicht für Schleiermacher dies immanent in der Anschauung (s. Uphues, Psych. d. Erkennens S. 176. 183).

Nach empirischen, konkreten Erfahrungen suchten wir, und wir finden sie am einfachsten in der Anschauung, die die Wahrnehmungen in einem Bilde zusammenfasst und gefühlsgesättigt jeden abstrakten oder Gattungsbegriff irgend welcher Ordnung meidet. Nicht die künstlerische Anschauung, die die geniale Einbildungskraft in augenblicklicher Association aus vereinzelten Eindrücken spontan zusammenwebt, nicht die Anschauung, die, so erwünscht sie sein, und so sehr man sie früher dazu gerechnet haben mag, in blitzähnlicher Evidenz und associativer Leichtigkeit Entferntes zusammenrafft und fasst, kann uns hier etwas angehen. Bleiben wir indess auf dem Boden der Wahrnehmung, so ergeben sich aus der Analogie der übrigen Wahrnehmungen die Teile, welche die Anschauung ausmachen, fördern, berühren, tragen. Liegt in der letzteren Einheit, Mannichfaltigkeit, Empirie, Objektivität, Subjektivität, Vorstellung, Gefühl, so ist damit dem Genusse, dem Centralpunkte der Religion, offenes Licht von allen diesen Seiten gegeben.

Der Nachdruck auf die geschichtlichen Thatsachen ist hiedurch gesichert und nicht überflüssig, da man doch immer wieder in der Überspannung des Gegensatzes wenigstens theoretisch geneigt ist, die geschichtlichen Thatsachen auch in der allgemeinsten Form hinter den anderen Teil der Erfahrung, die sog. innere, zurückzusetzen. Es ist in der neueren Theologie eine eigentümliche Erscheinung, die etwa an die zwei Seelen in Einer Brust erinnert, dass man an Kritik, Zusammenhang geschichtlicher Thatsachen eifrig thätig ist. Aber was man so theoretisch-methodisch hochschätzt, reisst man praktisch-systematisch wieder nieder. Grade weil man sich der sog. Rechten gegenüber des ersteren rühmt, thut es not, das Manko auf der letzteren Seite zu vermerken. Andrerseits möchten wir denen begegnen, die durch irgend einen Gnadenerweis von unio mystica, von Gefühlen und Phantasien von Verkehrs- und Gebetsgemeinschaft mit dem Er-

höhten, durch ein besonderes Geheimnis Gottes in inwendiger Stimme Glaubenserfahrungen zu haben und zu halten vermeinen; wir schreiben dies unter dem Eindrucke eines gewiss unverdächtigen Zeugen, der Predigten von D. Hofmann in Halle. Der Ursprung unseres Glaubens, der an jenem Allem thatsächliche innere, aber zur Begründung und Erweisung gleichgiltige Erfahrungen haben mag, ist die Anschauung, das sinnlich-hörbare schlichte Wort. Daher haben die sog. inneren Erfahrungen ganz heterogenen Wert und Sinn und dokumentiren auch für den psychologischen Theologen ihren von äusseren Erfahrungen verschiedenen Charakter. Es kann an den gewöhnlichen Erfahrungen des Genusses, an denen der Seligkeit fehlen, es gilt dann: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben; es ist nicht immer so, aber es kann so sein, der Genuss ist psychologisch von zu viel anderen Zuständen, Bedürfnis, Empfänglichkeit, Stärke des Gefühls, Merklichkeit desselben u. A. abhängig, als dass jener in gleicher Weise immer verlangt und erwartet werden könnte. Damit scheinen wir unsere ganze frühere Theorie umzustossen, aber erstens ist zu unterscheiden ein Genuss des höheren und niederen Ichs, die beide freilich in Einklang gesetzt werden sollen, andrerseits kann es in einem Reiche ewigen Lebens nicht auf Sekunde und Minute des Eintretens ankommen; obendrein ist in dem Verlangen nach Gott, wie in jedem anderem schon eigentümlicherweise ein Genuss enthalten. Dieser ist also nicht vernichtet, sondern nur verschoben, verändert, verringert oder verbessert je nach den Vorstellungen, die wir damit verbinden und je nach den Bedürfnissen, die der Fromme mitbringt. Es ist die Reaktion des Geistes, die, bei äusseren Dingen abstumpft, beim Anblick von Personen und vollends des Unsichtbaren sich nicht unterdrücken lässt, dass in, mit und unter der betreffenden Anschauung die Erfahrung des Genusses (oder des Gegenteils und seiner psychischen Folgen) erwacht, fortlebt und fortwirkt. Die inneren „Erfahrungen" mit ihren Merkmalen, denen man bisher soviel zutraute, dienen also lediglich zur Bereicherung, Erweiterung, Ausschmückung des Glaubenslebens, wobei wir hervorheben, dass die Anschauung, sofern sie erfahren wird, immanent den Genuss einschliesst, den man etwa als besondere innere Erfahrung ablöste; aber diese ist im Grunde nichts weiter als die notwendige Ergänzung des subjektiven Faktors zu jenem

objektiven, der so gewiss vorhanden sein muss, wie die Reflexion das, was reflektirt wird, erfordert.

Man hat oft uns nachgeborenen Kindern vor den Jüngern den Vorteil zugesprochen, dass wir nicht an der äusserlichen Anschauung haften und nur hingelenkt werden auf das Eine, was Not thut. Mehr oder weniger haben wir das Bedürfnis und die Kraft, nach den Worten und Thaten des biblischen Bildes das Leben Jesu nachzuzeichnen. Ist das Gefühl in heilsamer Frische und Thätigkeit, so treibt's unwillkürlich die Phantasie zur Anschauung, formt, modelt das Erlebte, Gehörte, Geglaubte, wie es die gesetzmässige Art der Phantasie ist. Die etwaigen Auswüchse corrigirt, hebt, fördert das geschichtliche Bild Christi in der Heiligen Schrift, so dass alles Unreine, Uneigentliche gesäubert wird. Dabei ist die Organisation des Geistes so, dass der realistische Goethe selbst die Buchstaben in bestimmtem Farbenlichte anschaute; und heute ist ein nicht unwichtiger Betrieb der modernen physiologischen Psychologie die Untersuchung der audition colorée, die aus dem Gebiete der Thatsachen, vielleicht auch des Genialen, in's pathologische Experiment gezogen ist. Zweierlei ist's, was wir daraus lernen: erstens, dass es auf die Auszeichnung und Schraffirung des Lebensbildes Christi nicht ankommt, dass man insofern wirklich mit Haupt die Geschichtsthatsachen für indifferent erklären kann, falls der Kritik es einfiele, diesen oder jenen Zug anders zu gestalten und zu ziehen, weil der Zusammenhang der groben Umrisse, der aufgetragene Glanz subjektive müssige Zuthat und Zierrat des Gemüts sind, das bewegt wird; zweitens aber, dass die Ausschattirung des Anschauungsbildes, die dieses verfeinert und erweitert, gesetzmässig die Gefühle verstärkt, die sofort sich in anderer Weise günstig erweisen für das Glaubensleben. Ein Zug, die eine Lebensthatsache genügt, wenn sie in der Beleuchtung der göttlichen Gnade in's Menschenherz gezeichnet ist, damit die Anschauung entstehe, farbenfrisch oder gedankenblass. Ja diese Anschauung könnte schliesslich unter Anstürmen der Kritik ein Postulat des Glaubens werden, ein Erinnerungsbild, Gedankenphantasie, erkenntniskritisch kärglich fundirt und doch psychologisch reich dotirt. Es kommt nicht auf das Fleisch, die Gestalt Christi an, sondern auf das Inwendige, dessen Abglanz sein Erscheinen und Handeln ist. Aber man soll sich hüten, seinen Glauben, der auch in sinnlich-mensch-

lichen Formen des Daseins hängt, überflüssig zu spiritualisiren; der überspannte Bogen könnte brechen. Der Glaube fragt nicht nach der parallelistischen Identitätstheorie zwischen Leib und Seele, fragt überhaupt nicht, er hat genug an der Aussage des Existentialurteils: Jesus lebt, mit Ihm auch ich!

Doch dies Alles führt von dem eigentlichen Zwecke, dem Objekte der Anschauung zu der Art und Weise derselben, zur Anschaulichkeit, von der in der praktischen Theologie zu reden ist, nachdem ihre Bedeutung und Natur kurz angedeutet und erörtert ist; vom psychologisch-materiellen Princip der Anschauung wenden wir uns, wie wir zu Anfang dieses Abschnitts bemerkten, zum heuristisch-methodologischen.

Das flüssige Element der Anschauung erlaubt, ja fordert den Ausblick auf die „Analogie" in ihren verschiedenen Erscheinungen, die selbst nicht exacte, experimentelle Wissenschaft entbehren kann, vergl. die Tierversuche der Physiologie des Menschen. Alle Bezeichnungen des höheren Lebens sind dem niederen mit seinem sinnlichen Wahrnehmungsinhalt entnommen; die „Begriffe" höherer Ordnung deuten auf das „Begreifen" von Hand und Haut, und vollends das höchste Leben lässt sich, auch wenn der Andere es erlebt hat, von diesem nicht demonstriren ohne Hilfe und Anleihe des niederen Lebens, aus dem ja auch das ewige Leben organisch herauswächst. Es ist nicht blos Gewohnheit, sondern die einzige Möglichkeit, durch den Sprachgebrauch der niederen Sinne anschaulich und verständlich zu werden, wie wir denn auf dieser Erde in jeder Beziehung in der Gestalt sinnlicher Leiblichkeit existiren. Es ist daher vergeblich und thöricht, in bilderstürmerischer Unüberlegtheit die Bildersprache der Bibel, so oft sie auch wiederkehrt und wiederkehren muss, abzustreiten. Auch jetzt, wo es keine Bilderbibel mehr ist, bietet sie in Menge Bibelbilder. Man hat mit Recht auf die Mannigfaltigkeit der Bilder persönlicher wie sachlicher Art hingewiesen, unter denen der Heiland erscheint, sich selbst bezeichnet. Bald ist Er der Bräutigam, bald der Dieb, der plötzlich einbricht, der Hirt u. s. w., vergl. unsere „Psych." 27 f. u. 33. Durch solche „ästhetisirende" Art verliert die Religion nicht, sondern sie gewinnt an Klarheit und Schärfe; der Gefühle kann man in der Vorstellung bezw. im Urteile gar nicht anders habhaft werden, wie wir sahen, als

in diesen Kristallisationen von Bildern, deren Recht, Wert und Notwendigkeit psychologisch endlich feststehen sollte.

Wir bewegen uns mit dem Allen im Rahmen der Analogie, möchten aber innerhalb desselben ausdrücklich Analogieschluss und Analogiebild unterscheiden. Beide spielen zwar in einander über, wie Beweis und Vergleich, Erklären und Beschreiben je nach der strikteren oder loseren Tendenz des Affekts; aber grade wegen der Ähnlichkeit hat man sich von der eigentlichen Tendenz Rechenschaft zu geben. Der Analogieschluss ist immer gewagt, das Analogiebild stets gestattet. J. St. Mill sagt z. B. in seiner trefflichen Examination of Sir Hamilton's Philosophy, Ch. XII. über die Unsterblichkeit: Es ist ebenso leicht zu denken, dass eine Kette von Thatsachen des Bewusstseins sich in's Unendliche verlängern könne, als zu denken, dass eine Substanz immerdar fortfahre zu existiren: ein Beweis, der für die eine Theorie gut ist, wird es auch für die andere sein. Wir ziehen solchem Analogiebeweis aus der blossen Ähnlichkeit in diesem Punkte einen Beweis vor, der auf einem Schluss irgendwie beruht, nämlich den aus dem ursächlichen Zusammenhang der Beziehungsassociation: Christus, der in der Kraft Seines göttlichen Geistes nicht im Tode bleiben konnte, wird naturgemäss auch die auferwecken, denen Er Seinen Geist gibt; was die kümmerlichen Anfänge unseres Nichtkönnens verdirbt, ersetzt die Kraft Seines Geistes in der Zuneigung, Hingabe an Ihn. Nur die Rissigkeit des Analogieschlusses ist's ferner, die Manchen hindert, in Christo mehr als einen Menschen zu sehen. Dagegen ist die Zugkraft des Analogiebildes zur eignen Klärung und zur Verständigung Anderer ein psychologisch-pädagogisches Mittel, das auch der HErr in seiner Weisheit nicht verschmäht hat. Was wir in himmlischen Dingen nicht begreifen können, hat er wegen mangelnden Verständnisses in der Wiederspiegelung des Irdischen uns schauen lassen. „Alles Irdische ist Gleichnis" gilt besonders für den HErrn. Anschaulich und kraftvoll wird in der Beleuchtung der Analogie die Person Christi selbst; der Übertragung aus diesen Formen, die vor Augen und Füssen liegen, in fernere Formen in der Kraft der Einbildung, Phantasie wird besonders nicht eine theologische Disciplin entbehren wollen, die die Ketten des Glaubenlebens enger, kräftiger schmieden soll; dabei braucht nicht das Ganze buchstäblich übersetzt zu werden,

vielmehr ist's oft nur ein gemeinsamer Zug, wie ja meist das Bild nicht ein Ganzes, sondern oft nur einen Abriss und Abschnitt charakteristischer Art hervorhebt (vergl. auch Viertelj. f. wiss. Philos. 1892 S. 165). Wegen dieser Begrenzung und trotz jener Bedeutung ist die Analogie nur Vorstufe, Begleiterscheinung, Nebensache im Vergleich zur eigentlichen Hauptsache desGlaubens. Wie Sprache und Denken in irgend welcher Beziehung stehen, von der wir hier nicht reden, so Analogie und Wirklichkeit, Dichtung und Wahrheit. Immerhin verdient die Analogie eine eingehendere Beachtung seitens der Psychologie, die auch jene von der Logik adoptiren sollte, um sie zu pflegen; vielleicht würde grade durch die Analogie Licht geworfen werden auf das bisher nicht völlig aufgehellte Problem der Association.

Die oben unterschiedenen Principien gehen, wie dies nicht anders erwartet werden durfte, in einander über; zum Schlusse kehren wir von dem heuristischen zum materiellen zurück, indem wir auf diesem Rückweg das Verhältnis von allbeherrschender Naturwissenschaft und verachteter Religion erwägen. Die principiellen Unterschiede zwischen beiden Gebieten auf das richtige Mass in Bezug auf die Anschauung zurückzuführen ist nötig, um so mehr als ein bedeutender Logiker, der in seiner Methodenlehre für alle Wissensdomänen ein Plätzchen findet, Religion und Ästhetik kümmerlich und ungesehen in die Methode der Ethik hineinrückt. Wundt in „Logik" II, 236 sagt: „Der Hauptgegensatz in dem Kampfe teleologischer und mechanischer Physik dreht sich um die Frage, ob die Natur als begrifflicher oder anschaulicher Zusammenhang aufgefasst werde. Im ersteren Sinn entscheidet sich das aristotelische System und jedes, das nach ihm von analogen dialektischen Voraussetzungen ausgeht, wie z. B. die Naturphilosophie Schelling-Hegels; im Sinn der Anschaulichkeit hat die neuere wissenschaftliche Physik die Frage beantwortet und in Bezug auf die allgemeine Richtung seiner Bestrebungen dem Demokrit gegen Aristoteles und seine Nachfolger Recht gegeben. Gewisse sogen. spekulative Allgemeinbegriffe wie Substanz und Kausalität können dabei nicht entbehrt werden, wenn sie auch nicht in äusserlicher Weise hinzugefügt werden, sondern sie sind gewisse Existenz- und Beziehungsformen der Wirklichkeit, die als Konstante im zeitlichen und räumlichen Geschehen wiederkehren". Ähnlich ist der Ent-

wicklungsgang der Auffassung des Christentums; wir sehen, wie zunächst dasselbe in der Anschauung des HErrn, seiner Wiederkunft, aufgeht; es folgt die weit sich ausdehnende Zeit des Scholasticismus, der, weil mit ihm in der Religion viele affektive Elemente verwoben sind, noch heute nicht ganz überwunden wurde; der Ertrag ist wie in der Naturwissenschaft derselbe. Die ersten Zeiten des Christentums, die sich erneuerten, sobald die Kraft der Anschaulichkeit auflebte, werden Recht behalten, aber der Glaube kann nicht bestimmter Formen von Dogmen und Begriffen entbehren, die die Scholastik im weitesten Sinne gegossen hat. Aber dennoch ist zwischen Naturwissenschaft und Religion ein nicht zu unterschätzender Unterschied, der in dem verschiedenen Begriffe der Anschauung liegt. Auf dem Glaubensgebiete ist diese nicht eine besondere Erfahrung, der die andere eigentliche Glaubenserfahrung nach folgte. Was dort die Begriffe bedeuten, bedeutet hier das Werturteil, der Glaube. Wer sich der ersten Seiten von Laas' Idealismus und Positivismus erinnert, auf denen die völlige Relativität aller Sinneswahrnehmungen in der bekannten durchschlagenden Art jenes Gelehrten exemplificirt wird, der darf nicht vergessen, wie die Begriffe, Auffassungen, Deutungen wechseln; nur die Menge der Errungenschaften und die augenblickliche Gleichmässigkeit der Gesetze lässt übersehen, wie eng die Schranken der Erkenntnis sind. Jedenfalls darf die Glaubenserkenntnis als Erkenntnis getrost sich neben der Naturwissenschaft auf die sichere Basis der geschichtlichen Thatsachen stellen, wo die Interpretation der Erfahrung nie wechselt, wenn auch die Kritik an der Grundlage rütteln mag und den „wissenschaftlichen Zweifel“ weckt, ohne die psychischen Thatsachen des Glaubens, auf die es allein ankommt, umstossen zu können, sowenig als die veränderte Theorie über das Licht das Sonnenlicht beeinflusst. — Hält man an dem Doppelbollwerk des psychischen Ich und der geschichtlichen Wahrheiten fest, so wird man nicht allzusehr der Forderung der „Kirche“ nachgeben, an der Besetzung der theologischen Professuren mitzuwirken, um die überschäumende „Kritik“ abzudämmen; es liegt nicht in der Machtbefugnis und dem Begriffe der Kirche. Wenn wir aber Jedem das Seine zusprechen möchten, so scheint es billig, den evangelischen character indelibilis eines Dieners der Kirche auf akademischem Lehrstuhl nicht allein durch theologisches Studium zu erwerben, sondern durch persön-

lichen Dienst einiger Semester unter den Lasten und Demütigungen des Pfarramts, durch den die Bildung der Bücherei eingestandenermassen psychologisch heilsam ergänzt wird (s. Nachtrag III).

γ. Erfahrungsinhalt.

Erfahrungsinhalt ist nicht Glaubensinhalt, von dem wir oben redeten, vielmehr das psychologische Schema, in dem dieser erst verstanden werden kann. Wenn Erfahrung die ganze Skala des Vorstellens, Fühlens und Wollens durchläuft, so erhellt, dass die religiöse Erfahrung speciell durch den Genuss zu Stande kommt; dabei meinen wir nicht die psychisch-genetische Entstehung zunächst, sondern die religiöse Glaubenserfahrung selbst, die natürlich erheblich von den Voraussetzungen sich unterscheidet. Diese Voraussetzungen sind sehr verschiedenartig wie die Lebensführungen des Einzelnen, die sich fast mit jenen decken; es kann kaum möglich sein, diese Voraussetzungen im Allgemeinen anzugeben, bald geschieht es mehr vorstellungsmässig, bald mehr gefühlsmässig; nur a priori nach dem Massstab eigener Erfahrungen und Neigungen lässt sich solche Geschichtsconstruktion des Glaubens aufstellen, allenfalls sind die Richtlinien abzustecken, innerhalb deren die Erfahrung sich vollzieht. Die Wahrnehmungen sind mehrdeutig; was heute bewegt, lässt morgen kühl. Not lehrt beten, aber auch fluchen. So ist die Unterscheidung der Fetischismus-, Henotheismus-, Monotheismustheorie u. s. w., wenn sie mehr sein soll als eine nachträgliche religionsgeschichtliche Rubrik zum Verständnis der einmal gegebenen Thatsachen, ebenso gewagt wie jede Schöpfungstheorie, jeder Darwinismus. Diese beiden Gedankenreihen, von denen nur die eine Recht hat, werden überhaupt so häufig verwechselt, nämlich die logische, die das Gegebene durch Begriffe und Urteile höherer Ordnung zusammenfasst, und die real ableitende, die da weiss, dass von dem Allen, was logisch analysirt wird, etwas in Rechnung zu stellen ist und lieber auf eine Lösung verzichtet, als einen von den Faktoren nicht berücksichtigen zu können. Über die Entstehung des Glaubens lässt sich also schlechterdings u. E. keine bestimmte Theorie aufstellen; die Erfahrung dieser Art lässt sich nur nachträglich als eine der gewöhnlichen natürlichen darstellen. So gewinnt auch das christliche Bewusstsein, dass Gottes Gnade die

Bekehrung wirkt, den breitesten Raum; wir haben unsere Reflexion nicht in unserer Hand, und grade wenn Einer die Bekehrung erzwingen wollte, würde er die eigentümlichsten Erfahrungen machen. So wird durchaus nicht die christliche Heilsordnung umgestossen, sofern diese nicht die einzelnen Stufen anzugeben sich vermisst, sondern die logische Teilung der Erfahrungen, die je gemacht sind, und an denen diese oder jene individuell überwiegt.

Zu einer Glaubenserfahrung kann daher Niemand gezwungen werden; wir glauben's dem, der es sagt, dass er nicht verstehe, was im sogen. frommen Gemüte vorgehe; er will die Erfahrungen des niederen Ich in's höhere projiciren und muss erkennen, dass, wenn auch beide durch die Einheit des Bewusstseins verknüpft werden, sie doch heterogen sind. Es kann sich natürlich nur in zweiter Linie um die Begleit- und Folgeerscheinungen handeln, die als Erfahrungen neben der eigentlichen Glaubenserfahrung nebenherlaufen; diese lassen sich auch sehr wohl von selbst verstehen, wenn erst der Punkt, von dem sie ausgehen, aufgezeigt ist; wir wollen dennoch, um Missverständnissen und Verwechslungen vorzubeugen, noch einmal hervorheben, dass auch diese mittelbaren Vorgänge als Erfahrungen gekennzeichnet werden. Ja wir schränken den Erfahrungsinhalt so wenig ein, dass wir selbst Autorität und Erfahrung sich nicht ausschliessen lassen. Um der sonstigen Erfahrungen willen, die man an einem Menschen macht, glaubt man auch Anderes. Dies ist ein berechtigtes Generalisiren, wie es nicht nur häufig vorkommt, sondern auch begründet ist in der Natur menschlichen Geistes. Es ist die Art desselben, ohne Induktion, die doch nicht vollzählig vollziehbar ist, von einer einzelnen Thatsache, die mit affektiven Elementen durchdrungen ist, auf eine andere ähnliche, auf ein Allgemeines zu schliessen, wie eben Alles zur Zusammenfassung des höheren Ich drängt. Andrerseits ist es auch möglich und nötig, dass die Autorität erst die Erfahrung vermittele; sie bedeutet das, was die Wahrnehmung für die Vorstellung ist.

Ritschl hat die Bedeutung der christlichen Gemeinde für Manchen in zu stark katholisirender Weise hervorgehoben, und doch nach unserer Überzeugung, der freilich die diesbezügliche eigentümliche Ausführung Gottschicks widerspricht, aus keinem anderen Grunde, als dass er den Boden bestimmte, auf dem christliche Erfahrung erwüchse. Luther hat schon um der Schwarmgeister willen diesen Massstab christlicher Anschauung

festgelegt, um den im Christentum immanenten Individualismus zum socialistischen abzustimmen; man braucht nur den Allen zugänglichen dritten Artikel des zweiten Hauptstücks im Kl. Katechismus zu vergleichen; es ist dabei natürlich, dass die Gemeinde gemeint ist, in der Wort und Sakrament im Geist und Wahrheit leben, in der der erhöhte Heiland lebt, weil er alle Tage bei der Gemeinde ist und sich zu ihr in der Kraft seiner Gnadenmittel bekennt. Erkenntnistheoretisch heisst die Gemeinde geringschätzen, soviel als die Bedeutung der „Umgebung“ herabsetzen, was weder der Theoretiker noch der gesunde Menschenverstand zulassen darf.

Eine weitere Erfahrung ist es, dass sich die „Glaubenserfahrung“ aus Gnade und Freiheit, Receptivität und Spontaneität, Passivität und Aktivität, Determinismus und Indeterminismus gewissermassen zusammensetzt; die beiden Faktoren aus einander zu halten, ist deshalb unmöglich, weil mit der Verschiedenheit der Fälle auch der betreffende Anteil, wenn man überhaupt so reden kann, wechselt; es lassen sich wieder nur im Allgemeinen die Grenzlinien angeben, in denen der göttliche Faktor zu postuliren ist. Zunächst wirkt Gott nie, auch nicht in den Wundern wider die Naturgesetze, die er selbst gegeben, sondern verteilt, bezw. fasst zusammen die einzelnen Atome, oder wie man sonst naturphilosophisch die Sache sich klar lege; das aber erscheint wichtig, die tote Gesetzmässigkeit ebenso als ein Eingreifen Gottes, der Alles mit Seiner Kraft trägt und hält, zu constatiren, wie den mehr oder weniger schöpferischen Anfang, der immer gelegentlich, zufällig den Andern dünkt, ja uns je zufälliger, desto reicher an Segen, desto herrlicher erscheint, — eine doppelte Betrachtung von der „idealen“ Lichtseite und kalten Nordseite. Wir entledigen uns des schwierigen Problems des Zusammenseins von Gnade und Freiheit, indem wir **hier** es dahinschieben, wohin es gehört, in die Geheimnisse, über deren Thor auch für den Naturwissenschaftler steht: Ignoramus. Wie in jenen Höhen, so ist's in den Tiefen des menschlichen Bewusstseins dunkel; nicht blos das Unbewusste, an das wir glauben, das wir fordern, sondern auch die eigentümliche Disposition der Organisation, die zu weiterem Thun und Denken die Voraussetzung ist, bleibt in ihrer erschlaffenden oder belebenden Thatsächlichkeit unzugänglich, und wenn Gesetze dies Dunkel erhellten, wär's doch nur ein Wissen der Gewohnheit, mit dem wir nimmer Leben schaffen, sowenig wie der Chemiker im Laboratorium. Nur das

ist gewiss, dass es immer Kausalität ist, womit Gott lenkt. Der Gedanke Lotze's ist wieder tief und sinnreich, dass die Kausalität die Konsequenz abbilde, welche das Ganze beherrsche; jedoch, Konsequenz ist Persönlichkeit, und schade dass wir unser Lebtag danach nur ringen. Man sage nicht, dass dies mehr schön als wahr sei; wir wollen nicht eine Wahrheit uns anmassen, wo sie nicht zu haben ist, und die christliche Demut der Wissenschaft ist auch eine Klugheit, die die Kinder des Lichts grade von den verschrieenen Liberalen lernen können. Die Wahrheit hat ihre bestimmte Barriere in den Postulaten des Verstandes, zu denen er glaubend nie nahe heran darf, soll nicht das Gefährt der Untersuchung durch den vorbeibrausenden Zug der Widersprüche in Verwirrung geraten (s. unten 2 Cb.).

Diese Grunderfahrung, die wir überall fest im Auge hatten, ist der Genuss, der sich steigert je nach den vorhandenen Dispositionen gemäss den Gesetzen, die besonders die Beziehungen der Gefühle zu anderen Phänomenen bestimmen, der sich aber hauptsächlich ändert je nach den Bedürfnissen, Interessen, Neigungen, Fortschritten geistigen und geistlichen Lebens. Der Genuss wird seinen Mittelpunkt immer in dem sakramentlichen: „Für Euch gegeben" finden, von wo aus jede andere christliche Erfahrung ihr Licht empfängt. Es mag die Bekehrung nicht sofort zum Verständnis der Notwendigkeit und Tiefe des Gnadengeschenks der Sündenvergebung vordringen, aber es wächst der Mensch mit seinen höheren Zwecken; der Sprung vom niederen Ich zum höchsten seiner Erdenentwicklung würde ihn nur aus dem Gleichgewicht reissen, und oft hat religiöse Begeisterung, die nicht im allmähligen Fortschritte errungen war, ihre natürliche Depression oder Verirrung gefunden. Die Gnadengüter Gottes sind verschieden, aber, sofern sie religiös erfahren sind, sind es nicht Aussendinge, die uns zwar zu Teil werden, an denen wir jedoch nicht „ewige", d. h. nicht blos dauernde, sondern auch wirkliche, ex- und intensive Freude haben können. Gottes Kinder sind dennoch „selig" in flüchtiger Stunde bis über das Zerbrechen des Vergänglichen hinaus. Naturphilosophie hat Gott mit den Menschen bis Christus getrieben, von da an Psychologie, Verinnerlichung. Die himmlische „Erfahrung" wächst jederzeit aus der irdischen heraus, und man wird nicht ungestraft in falscher Askese oder in Spiritualismus die Stufe des Äusseren überspringen oder vernachlässigen; aber ebensowenig ziemt's, noch länger in der

Finsternis der Aussendinge zu schmachten, da „es Tag geworden“ ist. In den mannichfaltigsten Weisen und Formen drücken die Apostel ihre „Erfahrungen“ aus, selten wird ein Versuch gemacht, sie aufzuzählen (z. B. Gal. 6, 22 cfr. auch v. 19), öfter werden sie umschrieben als Gabe Gottes und Aufgabe des Menschen. Ist aber der Übel grösstes die Schuld, so ist erklärlich, dass die „Grunderfahrung“ des Glaubens, der selig machen kann hier wie da droben, die Sündenvergebung ist; der Mut zu weiterer Heiligung, die Lust in Erinnerung an die Vergangenheit kann nur durch Sündenvergebung erreicht werden, durch die „Erfahrung“, dass die Sünden vergeben sind und die noch ausstehenden Folgen früherer Verschuldung zu heilsamen Prüfungen umschlagen. Oft stehen wir staunend vor den Tiefen der Bibel bezw. des Evangelii von Christo, das psychologischer ist als manche Psychologie, jedenfalls den Erfolg manches psychologischen Laboratoriums anticipirt, dessen gewissenhafte Einzelheiten wir natürlich nicht herabsetzen.

Die Möglichkeit solcher Erfahrungen wird in der H. Taufe zugesprochen. Wasser thut's freilich nicht, sondern das Wort, so mit und bei dem Wasser ist, das der allmächtige Gott begleitet mit seinem Geiste und verordnet hat als die feste, irdische Ordnung, durch deren Thür sich das Himmelreich aufthut. Man wolle nicht solche Ordnung in falschem Spiritualismus überspringen, psychologisch ist es jedenfalls, aus dem Äusseren das Innere herauswachsen zu lassen. Im H. Abendmahl wird uns das, was die Taufe bot, von Neuem in sinnlichen Formen, deren wir sinnlich veranlagte Menschen einmal bedürfen, gegeben; die Gnade Gottes, diese Totalität alles Friedens, Trostes, Glücks dürfen wir essen und trinken; es geht ganz menschlich her und doch göttlich, sofern der unsichtbare HErr unser Wirt und Hirt ist. Die „Erfahrungen“ bleiben dem Glauben nicht aus, nicht als ob sie nur eingebildet wären, dann wäre Glaube doch wieder etwas wie Wissen; Gott wirkt diese „Erfahrungen“, die der Andere immer erzwingt, nicht minder als die äusseren Erfahrungen, die keinem zum bestätigenden Thaterweis ganz fehlen; bestände wirklich eine blosse psychische Gesetzmässigkeit zwischen dem Glauben an einen nicht wirklichen oder wirksamen Gott und solchen „Erfahrungen“ inneren Friedens, so würde dieselbe theoretisch einen starken Riss durch anderweitige Thatsachen bekommen, praktisch aber Jedem zu empfehlen sein, der seines Glücks Schmied sein will.

c. Erkenntnis.

α. Allgemeines.

Die Schwierigkeiten, die in solchen Erörterungen über die Erkenntnis zuweilen begegnen, lassen sich vielleicht erklären durch eine unzureichende Vorbereitung der eigentlichen Frage; Grund genug, dass wir uns, auch wenn die Erkenntnisart nicht überall Zustimmung finden sollte, über die Fragen unverhohlen verständigen, um dann die Antworten, falls diese nicht genügen, wenigstens nicht in der Luft schweben zu lassen.

Glaubenserkenntnis kann verschiedenerlei bedeuten: I. ist der Glaube selbst implicite eine Erkenntnis, „wir haben geglaubt und erkannt", und „ich weiss, an wen ich glaube." Es ist unmittelbar „gewiss", was ich glaube; das zu leugnen, wäre eine contradictio in adjecto. Was wir vorstellen, fühlen, ist nicht erst und blos Grundlage zu weiterem Erkennen, sondern schon dieses selbst; so ist's mit dem Glauben, über den freilich die logische Reflexion ausserdem ergehen kann. Vorstellung ist nicht nur Erkenntnisinhalt, sondern auch Erkenntnisgrund oder -mittel, das „Was" und „Wer" oder „Wie"; die Vorstellung des Baumes ist, was ich erkenne, aber auch das, womit ich ihn erkenne. Der Unterschied von Ding und Merkmalen, von Erkenntnistheorie und Psychologismus springt in die Augen. Auf die letztere Erkenntnis als die naheliegende und selbstverständliche kommt's meist nicht an, wohl aber auf die erstere, die im Mittelpunkte der erkenntnistheoretischen Interessen steht. Jene letztere, von der wir eben in Beispielen von Gedankenwendungen redeten, ist gleich dem Vorstellen und Fühlen insofern durch sich selbst bewusst, als dies zwar nicht an sich immanent der Fall ist, aber das Bewusstsein drängt oder latent sofort dazu drängen kann, je nach der Veränderung des Blickpunkts. Ist die psychische Thatsache erkannt, so hat die Wissenschaft davor halt zu machen und sich damit abzufinden; da jedoch die Frage psychologisch verhältnismässig einfach liegt und theologisch von keinem Belang ist, pflegt man und kann man darüber kurz hingehen.

II. Die eigentliche Erkenntnisfrage ist seinsurteilsmässig. Ob es so bleiben wird, steht in der Zukunft, aber vorläufig bestrebt man sich, — man lege auf besondere Tendenzen und

Formulirungen keinen Wert — den Zusammenhang von Objekt und Subjekt aufzudecken, zu erläutern, in seinen Bedingungen und Beziehungen zu erklären. Indess auf dem Boden der Religion liegt es im Begriff des Glaubens, nicht die Vaterhand, die sich ausstreckt, zu beobachten in ihren Faserungen und Furchungen; der Genuss des Glaubens kümmert sich nicht um die Aussenwelt, oder richtiger sie ist ihm selbstverständlich; das Gotteskind lenkt den Blick besonders dazu auf die Aussenwelt, um seinen Dankk und werden zu lassen, nimmer um im Undank erkenntnismässig zu untersuchen oder gar zu zweifeln als objektiver Realist. Wir sagen dies denen, die sich in die „Objektivität“ der Erkenntnis verrennen, wie denen, die die Erkenntnistheorie an die Spitze der neuen, wenig zukunftsreichen Dogmatik meinen setzen zu müssen. Für den Glauben gibt es kein Erkenntnisproblem, es ist ein Widerspruch in sich, das objektiv-subjektive Werturteil an sich den seinsurteilsmässigen Bestandteilen nach zu untersuchen, zu prüfen. In Wirklichkeit hat auch die erkenntniskritischen Fragen der Religion erst das unüberlegte, unaufgeklärte, böse 19. Jhrdt. erfunden; die Not der Zeit hat dazu gedrängt, gelockt, aber dennoch ist's unpsychologisch, unsystematisch, unbiblisch, unevangelisch; trotz aller wissenschaftlichen Vornehmheit ist's kleinliche Furcht vor den naturwissenschaftlichen Prätensionen und ein Bestreben, die Mode mitzumachen. Indess ist zuzugeben, dass das Bedürfnis des schwachen Menschenherzens, im Laufe der Untersuchung erkenntniskritisch mit dem Objekte des Genusses bezw. mit dem Subjekte, das ihn wirkt, sich abzufinden, vorhanden ist. Es ist eine Untersuchung, die mehr oder weniger dies Subjekt vom Genusse isolirt; aber so ist der Mensch in seinem dunklen Drange nach Erkenntnis. In der Ästhetik wie Ethik ist solch' Unternehmen unnötig, da Niemand die gegebenen Unterlagen der Wertbeurteilung leugnet; sie liegen sichtbar vor Augen, oder es ist wenigstens kein Grund vorhanden, sie in Abrede zu stellen; mehr oder weniger sind sie gleichgiltig im Vergleich zu dem unsichtbaren, allmächtigen Gott, der ja auch offenbar ist in Christo, wie dieser in Seinem Geiste, der im Wort und Sakrament wirkt; dies ist aber im Vergleich zu der unmittelbaren Wahrnehmung, die in der Ethik ersetzt wird durch eine noch näher liegende Vorstellung, eine so lange Gedankenreihe, dass sie nicht sofort übersehen und durchlaufen werden kann. Das Herbart'sche Willensverhältnis ist nämlich wohl richtiger ein Wille,

über den das Urteil nach einer Norm ergeht, (s. unsere „Princip." S. 57); jedenfalls kommt es gar nicht auf Bestimmung und Existenz des Urteilsobjekts an, wie im Religiösen, wo es drängt, etwas von der Person des Gebers zu wissen; eine Person interessirt natürlich in Folge der Affektion des Subjekts und in Folge der Fülle von Eigenschaften des Objekts immer mehr als die blosse Sache.

Nur um die „Existenz" Gottes, um ein Existentialurteil, in dem genug „Gewissheit" aufgespeichert ist, kann es sich daher in Glaubenssachen handeln; die erkenntniskritische Frage muss auf dies „Dass" eingeschränkt werden, darf absehen von dem „Wie" des Substantialurteils. Der geschulte Logiker wird sofort einwerfen, dass die „Existenz" nie existirt ohne ein Prädikat; aber bei rechter Überlegung ist dies Prädikat das Resultat des Werturteils. Nicht um eine andere besondere Eigenschaft wird gerechtet, sondern dass der, von dem das Werturteil aussagt, wirklich ist. Die Bedeutung der Erkenntnistheorie schrumpft offenbar für den Glauben zusammen; wird auch die Abwehr eigener Zweifel und die Apologetik vor Anderen notwendig, es ist doch immer nur die Existenzfrage. Denn etwa den allmächtigen, ewigen Gott erkenntniskritisch besonders beweisen wollen, würde uns von allen erklommenen Höhen des fixirten Werturteils herabstürzen; immer ist die Psychologie das Regulativ selbst der innertheologischen Aufgaben der Dogmatik in formaler Beziehung.

III. Wir leugnen nicht, dass jene zwiefache Erkenntnisweise im Subjektivismus stecken bleibt, wenn sie nicht durch Objektivität potenzirt und ausgeglichen wird. Unbeschadet der Schwierigkeit, dass es unmöglich ist, sich aus der Subjektivität herauszuarbeiten, die nun einmal immer dem Genusse anhaftet, haben wir nach Massgabe sonstiger Erkenntnis zu verfahren. Der „Fehler der Idealisten" ist, zu glauben, dass nur „subjektive Zustände", der der „Realisten", dass nur „objektive Gegenstände" vorliegen. Thatsächlich ist aber weder das eine noch das andere, sondern, wie man sagt, eine „Interaktion" gegeben, die in einer „Subjekt-Objekt-Relation" besteht. Subjektivität und Objektivität sind ja Abstrakta, die von der gegebenen Wirklichkeit mühsam abgesondert sind. In diesem Sinne versuchen wir Objektivität zu erstreben, die nicht hier oder dort, sondern allein in den Daten der Erfahrung liegt.

Unsere Aufgabe gruppirt sich daher nach Ausscheidung von

I. in zwei Abschnitte: erstens die Erkenntnistheorie, ihren Inhalt, Umfang und ihr Grenzgebiet im Religiösen festzulegen; zweitens die Objektivität der Erkenntnis zu erwägen, in die wir zugleich, um Wiederholungen zu meiden, die Erkenntnis des religiösen Gutes verflechten. Es kreuzen sich also zwei eigentliche Erkenntnisbedürfnisse, die ihre Lösung und Einheit finden in der eines dritten, der „Objektivität"; diese ist dann der Abschluss dessen, was in der Erfahrung überhaupt als Anfang bereits begonnen wurde (vergl. dazu I.), die sog. höhere Einheit, in der die zwei Erkenntnisweisen, die reale und ideale, wie sie Lotze u. A. (Fechner) erstrebten, zusammenlaufen.

Nach dieser vorläufigen Orientirung haben wir noch einige Erörterungen in jene drei Rubriken, auf die wir zurückgreifen, einzuordnen. A. (Zu I). Der Glaube kommt zum Ausdruck im Werturteil; jedes Urteil, so auch das Werturteil vermittelt Erkenntnis, daher führt der Glaube auch von der mehr logischen Seite zu der Erkenntnisart, die wir als psychologische bezeichneten (I). Der Glaube sieht, erkennt im Leiden einen Antrieb zur Heiligung, ja mehr oder weniger gradezu eine Freude nach der jeweiligen Anschauung.

B. (Zu II). Im Glauben sind ferner geschichtliche, seinsurteilsmässige Erkenntnisse, sei's Lebensführungen, die im Lichte des Werturteils gesehen und angeeignet werden, sei's die Offenbarungsthatsachen Gottes in Christo Jesu, wobei natürlich die letzteren Grund und Norm zur richtigen Beurteilung der ersteren werden; Gott ist ein Geist, in den der Psycholog am wenigsten eindringen kann. Er lässt sich nicht mit Wahrnehmungen sowenig als der erhöhte Christus fassen, deshalb hat sich der unendliche Gott den am Einzelnen gebundenen Menschen in der Person Christi, seinen Worten und Sakramenten geoffenbart. Dies ist die Erkenntnis des Wahrnehmungsurteils, die an und für sich nichts zu thun hat mit der in Frage stehenden Erkenntnis. Darauf nämlich kommt es doch an, die seinsurteilsmässige Erkenntnis werturteilsmässig zu verstehen, sich dessen zu freuen, gewiss zu werden. Dies ist nicht unser Verdienst noch Vorzug, sondern „der heilige Geist hat mich erleuchtet"; es ist dies nicht so zu verstehen, als ob Christus Seinen Geist dem Empfänglichen aufdrängte in dem einen Punkte werturteilsmässiger Erleuchtung, sondern Er gibt Seinen Geist unserem Geiste, der dann u. A. auch erkennt, entweder

immanent im Glauben oder ausdrücklich bei besonderer Reflexion, die wegen der Unmittelbarkeit des Glaubens nicht in Betracht gezogen wird. Offenbar hat diese Erkenntnis den umgekehrten Ausgangspunkt von I., nämlich in der „objektiven" Anschauung; sie ist, so wenig wir die bisherige Geringschätzung dieser psychologischen Art billigen, unter III. eingestellt, nicht als ob sie objektiv im gewöhnlichen Sinne wäre, vielmehr ist sie eminent subjektiv, aber sie ist das umfassendste, hauptsächlichste, principiellste Moment zur objektiven Erkenntnis, ausschlagend als ein psychischer Komplex sondergleichen; dazu sei vermerkt, dass vorläufig es nur logisch angeht, die seinsurteilsmässige Betrachtung loszulösen von der werturteilsmässigen, psychologisch ist beides in einander zu schieben; erst dann kann man zu der complicirten Erkenntnistheorie gelangen, mit der unten abzurechnen ist.

C. (Zu III). Was der Glaube erkannt hat, an das tritt die Wissenschaft mit ihren seinsurteilsmässigen Erkenntnissen heran; die „religiösen Urteile" werden zu theoretischen umgebogen, nicht als ob das allein gesichert wäre, was durch die Wissenschaft festgestellt ist; es stände schlecht um Erkenntnis, Therapie, wenn diese naturgemäss etwas hüftenlahme Mutter Alles machen sollte und müsste; dennoch gibt's auch unter den Theologen genug, von denen die Einen meinen, in einer Pseudo-Wissenschaft mehr bieten zu können als in der Erfahrung, grade so wie die medicinische Wissenschaft sich zuweilen brüstet, über der Erfahrung zu stehen, während jene diese nur säubert, von denen die Anderen nur in objektiven Begriffen oder dergl. wissenschaftlichen Dingen, Gewissheit und Seligkeit besitzen. Jedoch Wissenschaft und Erfahrunng bilden weder Tautologie noch zweifache sich widersprechende Erkenntnis, wenn man in der wissenschaftlichen Erkenntnis nur Vertiefung, Zusammenfassung des einzeln Gegebenen erblickt, durch die man nachträglich rechtfertigt, deutlicher macht, was schon an sich im Einzelnen klar ist, durch die man die blosse Wahrheit im Bilde schärfer, im bestimmteren Lichte darstellt, (vergl. die fleissige Arbeit von Rub: Erkenntnistheorie von Lipsius, Biedermann und Ritschl, Karlsruhe 1893). Man verzeihe An- und Nachklänge von Früherem, die zum Nachdruck dienen, aber besonders als Melodie in anderem Zusammenhange; immer ist's e i n e bestimmte zeitgemässe Methode, die bei allem neuen

Messen sich nicht, wie auf anderen Gebieten heute, vermessen will, von der Klassicisität des Alten abzuweichen. — Eine eigentümliche Erscheinung alles Neuen ist der teilweise Widerspruch und die teilweise Abneigung; so ist's auch mit dem neu auftauchenden Werturteil und dem veralteten Seinsurteil, das man nicht mehr zu würdigen weiss. Ritschl jun. meint, im Sinne des Vaters die Seinsurteile in Wert- und theoretische Urteile zerlegen zu können (vergl. Recension von Scheibes Werturteilen in Theolog. Litteraturz. 1893, No. 26); darin ist das richtig, dass Ritschl sen. Seinsurteile und Werturteile nicht gegenüber gestellt hat, aber dies beweist wiederum nur das Missverständnis Ritschls gegenüber Lotze, der beide Arten entschieden getrennt hat. Wir glauben Lotze recht zu interpretiren, wenn wir theoretische Urteile auch über Werturteile ergehen und die ersteren werturteilsmässig tingirt sein lassen. Aber dieser Kreuzung der Teilungen entgeht man am einfachsten, wenn man theoretische Urteile als Seinsurteile ansieht, da jene nur in einer höheren Schicht logischer Reflexion liegen als diese. Das theoretische Urteil, d. h. das der beschreibenden und erklärenden Wissenschaft, wird sowohl über Seinsurteile, genauer Wahrnehmungsurteile gefällt, als auch über Wert- bezw. „religiöse Urteile", die dem einfachen Wortverstand nach trotz der Terminologie Anderer eben Werturteile sind. Die Wahrnehmungsurteile stehen psychologisch auf einfacherer, niedrigerer Stufe als die theoretischen Seinsurteile, sind aber logisch ihrem Charakter nach ähnlich; der erkenntnisartige Inhalt und die psychische Bedeutung mag daher bei Seins- und Werturteil ungleichmässig sein, obgleich eine peinlichere Selbstbeobachtung vielleicht zu anderen Resultaten führt. Hat sich Lotze über dies Alles nicht bestimmt ausgesprochen, so glauben wir aus seinen Prämissen ableiten zu können, dass

die Seinsurteile zerfallen:

1. in Wahrnehmungsurteile (im allgemeinsten, auch den psychischen Thatbestand einschliessenden Sinne),
2. in theoretische Urteile (s. Nachtrag [1] und [8]).

Hienach ermisst sich der Wert der Behauptungen Köstlins, (Begründung unserer religiös-sittlichen Überzeugung S. 3 und 112), die irgendwie auch jenen Teilungen von Ritschl jun. zu Grunde liegen, dass es sich nämlich für das religiöse Glauben und Erkennen weniger

um Werte als um Realitäten handele, und daher die Glaubensaussagen Seinsurteile seien. Jene irrtümliche Trennung oder Gegenüberstellung schiesst entschieden über das Ziel hinaus, das der einfache schlichte Glaube des Laien sich steckt. Gesetzt, es wäre der Glaube durch den Erkenntniswurm ausgehöhlt, und es wären die individuellen Bedürfnisse verschieden — solange er seine Gestalt trägt, ist er doch zunächst etwas Anderes als Erkenntnisbefriedigung, zu der er in Folge der Association oder sonst eines treibenden geistigen Faktors fortschreiten mag. Es ist nicht so, dass die Anschauung psychisch ausdrücklich immer vorangehen müsste und sich abheben liesse von den Glaubensfaktoren; in unserer Zeit meint man freilich sofort Apologetik überall treiben zu müssen, statt sie durch die specifische Herrlichkeit immanent zu vollziehen. Ein Arzt heilt als Arzt, aber nicht als Physiolog, Anatom, Botaniker, was er qua Arzt auch sein kann und muss. Kurz der Glaube will zunächst etwas Anderes sein, als was die Theologen des 19. Jahrhunderts „Erkenntnis" nennen, die ein philosophischer Wechselbalg sondergleichen ist, ein würdiges Gegenstück etwa zum Subjekt-Objektchaos; der Glaube will erkennen im Sinne von I und III 2, aber nimmer im glaubensfremden Sinne von C. Man werfe nicht ein, dass man jenen psychologischen Sinn meine, und wehre nicht diesen logisch-systematischen, ungehörigen Sinn ab. Es ist nur Selbsttäuschung, von Realitäten zu reden, die als solche nur von der Wissenschaft anerkannt werden, und dabei die angegebene Ausdeutung zu verweisen. Aber, wie dem auch sei, Werte bleiben Werte.

Wenn man ferner als Erkenntnisprincipien oder deutlicher als Normen der Erkenntnis das Werturteil und die Offenbarung bezeichnet und unterscheidet — (Scheibe, Bedeutung der Werturteile für das religiöse Erkennen [Halle 1894], bei dem, wie bei den meisten Werturteilstheoretikern es ungewiss ist, ob er das Verhältniss von Werturteil zu dem vorhergehenden praktischen Seinsurteil einerseits und zu dem nachfolgenden wissenschaftlichen andrerseits rein logisch wie wir, oder psychisch als Association fasse in hin und her schillernder Form) — so ist wiederum, wie es scheint, die logisch-wissenschaftliche Erkenntnis in Frage, natürlich auch hier berechtigter Weise. Gott „offenbart" sich nun, wird erkannt nie anders als im Werturteil. Es sind zwar Allen

zugängliche seinsurteilsmässige Geschichtsthatsachen, die sich, wenn's verlangt wird, von der Werturteilsauffassung trennen lassen, aber das ist das Eigentümliche, dass sie als das, was sie ihrem Sinne nach sein sollen, wollen, können, erst im Werturteil erkannt werden. Christus ist sonst ein gewöhnlicher Mensch, wenn Er nicht im Werturteil als Gottessohn, d. h. als mein Heiland, gewertet wird; das Identitätsurteil A = A über Christus als Mensch wird durch das Werturteil geradezu umgestossen. Wovor wir hier warnen, das ist die Unterscheidung des Formal- und Materialprincips, Logicismen, mit denen die protestantische Theologie genug traurige Erfahrungen gemacht hat. Das ist der richtige Gedanke der modernen Behauptung, der geschichtliche Christus sei der geglaubte, dass man nämlich zum vollen geschichtlichen Verständnis von Christus nur durch das Werturteil gelangt. Aber freilich etwas Anderes ist's, diesen Gedanken auf die Spitze zu treiben, als ob nur der von den Aposteln geglaubte der geschichtliche sei. Die werturteilsmässige Betrachtungsweise kann wohl geschichtlich richtig den Thatsachen nach, aber muss nicht geschichtlich massgebend den Normen nach sein (s. oben S. 88).

Sind „Werturteil“ und „Offenbarung“ nur insofern Erkenntnisprincipien, als sie in einander aufgehen, zu einander in Beziehung stehen wie Folge und Grund auf theologisch-logischem Boden, so fragt sich bei der Eigentümlichkeit und Neuheit der Erkenntnis des Glaubens, in welcher Beziehung man dennoch von dem Erkenntnisprincip des Werturteils reden kann, das doch in alle Winkelchen theologischen Denkens sich verfasert, so schwierig und langwierig es auch ist, dies zu verfolgen. Neben jener sog. höheren erkenntniskritischen Werturteilserkenntnis — diese unmittelbare psychologische Erkenntnis, die das Christentum recht eigentlich zunächst als Leben, nicht als Lehre durchscheinen lässt. Nicht in der Berechnung der Zeit, etwa der Wiederkunft Christi, sondern in der Erwägung der Ewigkeit, nicht im Wissen, sondern im Glauben liegt ja das specifisch Christliche, „Geistliche“. Die articuli fundamentales sind nach diesen Erkenntnisprincipien zu betreiben und festzustellen, ebenso wie Inspiration abzugrenzen ist von allem, was blos müssiges Spiel ist, als das, was Trost, Heil und Frieden kundet und bekundet. Die „Wahrheit“, die offenbar aus den aufgestellten Normen hervorspringt, ist eine Proteusgestalt, die man verschiedenartig anfasst, und schwieriger als die „Wirklich-

keit“ bemeistern zu sein scheint, deren Thatbestand man als allein „objektiv“ bezeichnet und preiset. Richtet sich diese nach der Einheit des Bewusstseins, nach dem Zusammenstimmen der gesammten Sinneswahrnehmungen, so ist die Gesetzmässigkeit der Wahrheit, die als eine Beziehung an sich grösseren Schwierigkeiten begegnet, doch auch an jener Einheit zu messen; aber wie in der Auffassung der Wirklichkeit der ausschlaggebende Punkt der Gesichtssinn oder sonst eine überwiegende Wahrnehmung ist, die durch Wiederholung oder Prüfung des Erinnerungsbildes controllirt wird, so ist's auf dem Gebiete der Wahrheit. Nach diesen vorbereitenden Bemerkungen errät man, dass das Formalprincip uns die Einheit des Bewusstseins, das Materialprincip der Erkenntnis das Werturteil ist, sofern es den Genuss aussagt, erläutert, begründet, bekräftigt. Aus der Subjektivität kommen wir somit nicht heraus, weil wir uns nicht aus dem Psychologismus verdrängen lassen; Christus ist die Norm, sofern das Verhältnis des Herzens zu Ihm jenen Genuss zum Inhalt hat; aber die geschichtliche Person Christi oder der im „Himmel“ thronende Erhöhte, der uns kalt und tot in unseren Sünden lässt, kann nicht die Norm sein; grade weil es sich um unsichtbare Faktoren handelt, ist es providentiell heilsam, dass wir nicht auf „Wirklichkeit“, sondern auf „Wahrheit“, nicht auf einen „Thatbestand“, sondern auf Gesetzmässigkeit der Werte angewiesen sind.

β. Bedingungen der Erkenntnis.

Der Stand der erkenntnistheoretischen Frage in der Theologie berechtigt, bei dem einzusetzen, der zuerst die Erkenntnistheorie methodologisch gefordert hat, bei Ritschl, dessen bleibendes Verdienst zwar nicht diese Forderung ist, wohl aber der Kerngedanke derselben, die Ahnung einer psychologischen Dogmatik. Endlich hat ein unverdächtiger Zeuge (Traub in der Zeitschr. f. Theol. und Kirche 1894. Heft 2: Ritschl's Erkenntnistheorie) in Bezug auf den Inhalt der Ritschl'schen Erkenntnistheorie ausgesprochen, was wir längst, freilich noch in umfangreicherer Weise, auf dem Herzen trugen, nämlich dass, um es kurz zu sagen, Ritschl seinen Lehrer und Kollegen Lotze gar nicht verstanden hat, dass die von Ritschl bevorzugte Erkenntnislehre nicht die Lotze'sche sei, sondern grade die Kant'sche, die Ritschl meint verwerfen zu dürfen (a. a. O. S. 97); wir unsrerseits möchten noch weiter gehen, bezw. jenes Resultat

einschränken mit der Behauptung, dass auf die Kant'sche Erkenntnistheorie das bekannte Lotze'sche Reis mit den drei Zweigen des Zwecks (oder der Werte), der Ursache (oder der Wirklichkeit) und des Gesetzes (oder der Wahrheit) darauf gepfropft ist. Die Sache wird doch nur entwirrt, indem man die Verwirrung dieses mixtum compositum des grossen Theologen einfach zugibt. Voraussichtlich wird man eine Rettung Ritschl's und Lotze's versuchen, darum mag noch ein Wort über Lotze's Erkenntnistheorie gestattet sein, die wir bereits in den erkenntnistheoretischen Partien unserer „Princip." ausführten; hier nur eine Ergänzung, bezw. Erläuterung dieser reingeschichtlichen Betrachtung. Man hat bei Lotze zwei Arten von Erkenntnistheorie zu unterscheiden, wie sich denn die mechanische und ideale Anschauungsweise durch die ganze Philosophie hindurchziehen. Die banausische, seinsurteilsmässige, vorläufige Erkenntnistheorie der gewöhnlichen Wissenschaft bildet die Aussenwelt ab, während die wahre, werturteilsmässige, abschliessende nicht ein bedeutungsloses Spiel des Scheins ist, sondern eine Welt sieht, deren Gesammtzusammenhang „nach dem Gebote des Guten geordnet" ist; wenn auch beide Erkenntnisarten zu trennen sind, so hängen sie doch mit einander zusammen, in beiden steckt ein Realidealismus, in dem beide Mal das Reale und Ideale zum Ausdruck kommen, freilich überwiegt das eine Mal das subjectiv-ideale Moment, das andere Mal ist das objektiv-reale gleichmässig den anderen Bedürfnissen coordinirt, freilich im Glanze religionsphilosophischer Objektivität. Das eine Mal gibt die Subjektivität weniger Bilder als Zeichen in ihrer Reaktion und Antwort auf die einzelnen Reizungen der Aussenwelt, das andere Mal kommt's auf die Objektivität des Gesammtzusammenhangs an. So nur lässt sich der Gegensatz und widerspruchslose Fortsatz der höheren, zusammenschliessenden Erkenntnistheorie gegen die erstere, niedrigere verstehen. Man hat unseren „Princip." in der Revue Philosophique wegen der sachgemässen Betonung der religionsphilosophischen Erkenntnislehre den Vorwurf der mangelnden touche délicate gemacht; wir sind jedoch sicher, dass Lotze jene Theorie ethisch-metaphysisch gefärbt hat, während freilich ein Fechner auch in dem Oberbau seines ähnlichen Systems psychologischen Anstrich nicht verschmäht hat. Nach dem Vorhergehenden ist auch die neuere Ansicht von Uphues, „Psychologie des Erkennens" zu beurteilen, dass Lotze's

Erkenntnislehre Objektivationstheorie sei, insofern die äussere transscendente Wahrnehmungswelt in der Subjektivität objektivirt, vergegenwärtigt werde; bei der Verschwommenheit der Subjekt-Objektbegriffe ist es schwer, eine Theorie mit diesen festzulegen, aber soviel steht fest, dass Lotze nimmer in dem Subjektiven das Objektive zu besitzen meinte, und mit Rücksicht auf Ritschl sei hinzugefügt, dass Lotze die Dinge „an sich“ und „für uns“ nur im beschränkten Masse zusammengeschlossen hat, nicht blos in der praktischen Verwendung, sondern in der Theorie selbst. Auch das möchten wir noch hervorheben, dass Ritschl die Linien der vermeintlichen Erkenntnistheorie gar nicht verfolgt hat; sie ist ein Vorspiel, dessen Motive ganz andere sind, als die der eigentlichen Theorie, in der höchstens der unermüdlich wiederkehrende Ausdruck der „Beurteilung“ die subjektivistische Erkenntnislehre streift. Zu Anfang und hie und da im Systeme kehrt der Zweckgedanke wieder, zuweilen mit eigenwilliger Ausdeutung von Bibelstellen, in denen natürlich nicht überall von Zweck die Rede sein kann; obendrein wird in diesen werturteilsmässigen Gedankengängen Zweck und Ziel verwechselt, und es ist genug des seinsurteilsmässigen Beweisens von Notwendigkeit, des Erklärens von „höchsten“ Dingen, von einem „Weltganzen“ darin. So sind jene zwei Erkenntnislehren Lotze's völlig vermischt, auf die Wirklichkeit der Anschauung wird viel zu wenig Gewicht gelegt, und die Gesetzmässigkeit des psychischen Apparats vernachlässigt zu Gunsten des Zweckgedankens; unsere Kritik wollte der Knappheit wegen nicht besonders die Ritschl'sche und Lotze'sche Theorie unterscheiden, aber grade dies würde die Unmöglichkeit der Assimilation in's Licht stellen.

Für die Leser, die unser grundlegendes Vorwort überschlagen haben, sei ein abschliessendes Wort als Konsequenz der obigen Ausführungen hinzugefügt. Wenn man Herder den Baco der Geisteswissenschaften wie der Poesie genannt hat, so könnte mit noch mehr Recht Ritschl als der Baco der modernen Theologie gelten. Die Fabel, als ob Baco der grosse Gesetzgeber naturwissenschaftlicher Methodik gewesen sei, glaubt kaum Einer noch, aber z. B. die Meinung, als ob die Induktion, das Schlagwort durchschnittlicher Kenntnis über Baco, noch heute allein massgebend sei, ist geblieben. Baco war wenig vertraut mit der Naturwissenschaft seiner Zeit, aber doch gewaltig erfasst von dem

Geiste, der den Umfang der Erfahrung erweiterte und voraus ahnte; er ist bemüht, in falsch greifendem Eifer diese Erfahrung zu sammeln, zu erklären, zu befestigen. Passt nicht jedes Wort mutatis mutandis auf Ritschl, der im Verkehr mit seinem liebenswürdigem Kollegen Lotze von dessen exaktem Forschungsgeiste mächtig ergriffen war, ohne denselben für die Theologie sofort völlig verwerten zu können, sowenig als Lotze die praktische Theologie seiner Frömmigkeit für seine Philosophie? Ritschl ahnt die Bedeutung der „Erfahrung", die man bisher spekulativ, aber nicht psychologisch vorangestellt hatte; er wollte das System mit Erkenntnistheorie festigen, ohne zu bedenken, dass die Verhältnisse bei weitem anders in Glaubensdingen liegen, ein Bemühen voll falschen Eifers, der aus jeder Zeile hervortritt, und wie jede Halb- oder Unwahrheit viel Bitterkeit gesät hat; von dieser Induktion und Introduktion der Erkenntnistheorie ist man noch nicht los, vollends hat man nicht an deren Stelle das Richtige gesetzt. Selten gehört ein Genie, wie es Ritschl war, auch zu den Handlangern im Kleinen, zu denen wir uns rechnen. Es scheint überhaupt, als ob Ritschl, aufgewachsen im meerumrauschten Lande vom starken Pommerschlag, gar nicht fähig war der philosophischen Ruhe, der glänzenden Feinheit eines Lotze, dieses „gemütlichen" Sachsen im besten Sinne des Worts, der mit seinem geheimnisvollen Zauber der Persönlichkeit vom Fusse der sanften Abhänge des Erzgebirges, der hochragenden Lausche und des lauschigen, sagenumwobenen Oybin entstammte. Traub hat ganz Recht, Ritschl mit Luther zusammenzustellen; beide sind Charaktere, aber weniger Gelehrte und Denker, und die ersteren sind uns heute notwendiger als die letzteren, die nach dem herniederregnenden Bücherschwall wie Pilze aus der angefeuchteten Erde schiessen. Oder ist es richtiger, Ritschl die Lorbeeren des Geschichtsschreibers zu reichen und die des Systematikers zu verweigern? Es würde dies auch von einem noch lebenden Nichtritschlianer gelten, der, obwohl auf einem Lehrstuhl der Dogmatik, nicht Dogmatiker, sondern jenes besonders ist.

An Erkenntnistheorien ist kein Mangel; eine sieht der anderen ähnlich, wie ein Ei dem anderen, und nur dem Kenner entgehen die Unterschiede nicht. Zum Glück ist es nicht unsere Aufgabe, die Namen und Marken jener Theorien, in denen sich wohl immer ein Stück Persönlichkeit ausprägt, wenn sie durch-

gearbeitet und besonders gefärbt sind, aufzuzählen und durchzugehen. Es ist ja nur die Existenzfrage Gottes auf dem Spiele, praktisch für das Gotteskind von keinem Werte, theoretisch nicht gleichgiltig. Man redet heute von Bilder- und Zeichentheorie, von denen die erstere das Objekt im Subjekt abgebildet, die zweite bezeichnet sein lässt. Ist das Seinsurteil dem Werturteil ähnlich in erkenntnistheoretischer Beziehung, dann ist die Bedeutung der Bildertheorie eine minimale; der Wert kann nicht einmal das Verhältnis zwischen Objekt und Subjekt abbilden, geschweige denn was Keiner prätendiren sollte, das Objekt; es liegt in der Organisation des Geistes, selbstständig den aufgenommenen Reiz zu verarbeiten, und der richtige Kausalbegriff psychologischer Erkenntnis ist, dass der aktive und passive Faktor gleichbedeutend neben einander stehen. Es kann auf dem Boden des Glaubens, der Unsichtbares vor sich hat und nur das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in's Auge fasst, nur die Zeichentheorie in Frage kommen; diese Zeichen werden eingezeichnet in die geschichtlichen Lebensführungen, verstanden und ausgedeutet durch eine Art religiös-psychologischer Association.

So wichtig und möglich diese Besonderheiten auf dem Boden erkenntniskritischer Seinsurteile sein mögen, es erhellt aus dem Charakter der Werturteile, dass jedenfalls vorläufig andere Fragen in dieser Erkenntniskritik vorliegen. Diese allgemeineren Fragen stellt die Erkenntnistheorie neuesten Datums, die von Avenarius, voran, ja allein als massgebend hin. Da diese die höchste apriorisch denkbare Stufe wissenschaftlicher Überlegung erreicht zu haben scheint, indem sie die subjektive und objektive Seite in gerechtem Masse gegen einander balanciren lässt, so ist sie voraussichtlich die Erkenntnistheorie der Zukunft, und sofern hievon jedes andere Gebiet der Philosophie abhängt oder damit in Zusammenhang steht, die Philosophie der Zukunft in grossen Zügen. Es ist schliesslich nichts Anderes, als was Lotze in gewisser metaphysischer Ausgestaltung längst für die „wahre“ Erkenntnistheorie ausgegeben hatte, indem er die verdoppelnde Abbildung des Nicht-Ich im Ich als unzulänglich verurteilte. Lotze mag dabei als Kriterium der Wahrheit, als Resultat anticipirt haben, was ihm „poetische Gerechtigkeit“ dünkte, ohne dies im Rüstzeuge des Philosophen als „Erfahrung“ zu constatiren, wie es nunmehr statt jeder Beweisführung und Erklärung vereinfacht werden soll.

Es ist der Zug der Zeit, auch in Philosophie und Theologie, vom Abstrakt-Begrifflichen zur natürlichen Erfahrung des thatsächlichen Befunds, der aus vielfachen und zu einander gehörigen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, zurückzugreifen. Wie immer das Neue schon dagewesen ist oder dagewesen sein soll, nur dass es nicht den empfänglichen Boden sogleich fand oder mit entsprechender Klarheit dargestellt wurde, so hat auch Schuppe (Vierteljahrschr. f. w. Philos. 1893, Heft 3) die Anschauungsweise von Avenarius als Bestätigung des von ihm immer vertretenen naiven Realismus begrüsst, und vielleicht ist der transscendentale Realismus in seiner Tendenz, oder soll er sein eine Etappe zum letzten Ziele. Früher pflegte man Männer wie Avenarius als Positivisten einzurangiren; der Name war durch die Überspannungen einzelner Vertreter auf diesem oder jenem heterogenen Gebiete anrüchig; welches Schlagwort man als Begriffsnetz auch brauche, um das Gegebene zu fangen, man hüte sich nur — und dies Wort ist für die Theologen moderner wie orthodoxer Schattirung recht notwendig — vor einer moralisirenden Auslegung und lieblosen Aburteilung. Heute glaubt man übrigens auch z. B. den Ansichten eines Positivisten wie Laas durch die Interpretation eines realen Korrelativismus gerecht zu werden.

In gesunder Nüchternheit hat Avenarius seinen Standpunkt des psychologischen „Empiriokriticismus“ ausgebildet und begründet in seiner „Kritik der Erfahrung“ und abrundend in seinem „Natürlichen Weltbegriff“; Bemerkungen, die erklären und auch fortbilden sollen, finden sich in den letzten Heften der Viertelj. f. w. Philos. 1894 (andere werden folgen), und zwar unter dem Titel: Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. Der letzte veröffentlichte Satz jenes Jhrggs. lautete: „„Die andere Deutung, als ob das Gehirn der psychische Sitz der „Seele“, bezw. der „Farbenempfindungen“ u. s. w. oder ihr physiologisches Organ, und diese somit die „psychischen Funktionen des Gehirns“ und dergl. seien, diese logisch unberechtigte Deutung der Abhängigkeit der „Farben, Gefühle“ u. s. w. vom Gehirn ist nicht der Grund der Introjektion, sondern ihre Folge. Die Introjektion ist älter als die Entdeckung des Gehirns als Sitz der „Seele“, als Organ der „Empfindungen“, und nicht die Erkenntnis des funktionellen Zusammenhangs der „Farben“, „Gefühle“ u. s. w. mit Zustandsänderungen des Gehirns hat die Einlegung der „Farben“, „Gefühle“ u. s. w. in das Gehirn

herbeigeführt, sondern umgekehrt: „Die Einlegung der Empfindungen“ in das Gehirn hat die peripherischen Sinnesnerven zu Vermittlern und das Centralnervensystem zum Ort und Organ der „Sinnesempfindungen“ werden lassen.“ Es ergibt sich schon aus dieser Probe, dass Avenarius nichts wissen will von jedweder Rechtfertigung, Erklärung, Ableitung, Beweisführung, sondern dass er sich darauf beschränkt, in peinlicher Sorgfalt und gewissenhafter Analyse die Fäden zu entwirren, die bei der Erkenntnis durcheinander und ineinander laufen. Das Neue mag denn auch wirklich weniger der Standpunkt selbst sein, in dem man so leicht wie in dem Grundzuge des eigenen den seinen überhaupt wiedererkennt, sondern die Art der Ausführung, die von aller Handhabe und allem Schmuck sonstiger Wissenschaft absieht. Es ist ein so kräftiger Realismus, der jeden bisherigen Real-Idealismus zum Ideal-Realismus umgestaltet, dass selbst die erleichternde Ausdrucksweise: „Vorstellungen in uns“ statt „Vorstellungen vor uns“ als Introjektion oder Einlegung der Erkenntnis in das Gehirn, als Fehlschluss und unabsichtliche Fälschung verurteilt wird; jede Art erkenntnistheoretischer Begriffsbildung, wie wir es allgemeiner nennen, ist „auszuschalten“, um der vollen Erfahrung freie Bahn zu schaffen. Diese ist mehr nach unten zum psychologischen Querschnitt, als nach oben zur Erkenntnis durchgearbeitet; was freilich grade das Neue und Unterscheidende an der Tendenz der Erkenntnistheorie von Avenarius sein dürfte. Die feine Analyse von Ich und Nichtich und den Mittelgliedern der als System C. bezeichneten nervösen Centralorgane des Organismus ist ein Grundstein zu einer bleibenden Erkenntnistheorie; weiteres an- und auszuführen, würde in ein System einführen, das wegen der eigentümlichen „theoriefreien“ Terminologie ebenso unverständlich ist wie grossartig in seiner voraussetzungs- und erklärungslosen Schlichtheit; die Vitaldifferenzen (Störungen) eines günstigsten Zustandes, das Erhaltungsmaximum der centralen Partialsysteme zum Gleichgewichtszustande würden grade dem Glaubenserkenntnistheoretiker hilfreiche Dienste und Winke leisten; doch kann es hier nur auf die allgemeinsten Umrisse ankommen, die auszuzeichnen eine Monographie über das Erkennen des Glaubens zu übernehmen hätte; auch so geben wir nur noch einige Striche, in deren Grenzen jene Forderung auszuführen wäre.

An das böse „Ding“ selbst kommen wir so wenig heran wie

an Gott; dennoch, Gott ist „vorgefunden“ wie jede andere Erfahrung, sei's auf der Höhe spekulativer Erkenntnis, sei's auf dem Niveau unmittelbarer Erfahrung, zu der wir herabzusteigen haben, auch wenn wir die Gotteserfahrung finden in dem Geröll sonstiger „Erfahrungen“ (Aberglauben), die auf halber Höhe zwischen der Spekulation und der Unmittelbarkeit liegen. Die Verlegenheit und Ratlosigkeit der Erkenntnistheorie, Gott einzuordnen, entspringt nicht bloss und nicht immer antichristlicher Gesinnung, sondern auch dem Mangel an Anregung, die Bindeglieder von Metaphysik und Psychologie herzustellen, bezw. die Metaphysik zu ersetzen, und dies muss an der Schwelle der Erkenntnislehre geschehen. Man muss brechen mit der logicistischen Methode, die ein allgemeines erkenntniskritisches Schema entwarf, um in dies nachträglich und wie zufällig die Erkenntnis des Glaubens hineinzupassen und zu pressen. Ritschl und die Anderen wussten es nicht anders, heute sollte man Ernst machen, von der Erfahrung nicht blos zu reden, sondern auszugehen und zur Erkenntnis fortzubauen; die übrige Erkenntnislehre muss und mag eines bestätigenden, rechtfertigenden Seitenblicks gewürdigt werden, die Grundlegung aber im und vom Glauben selbst aus versucht werden. Wir verschmähen also nicht Philosophie bezw. Psychologie und Erkenntnistheorie, wie dies in Unüberlegtheit, Unwissenheit, absichtlicher Abneigung auf Seiten der Theologie verschiedenster Schattirung geschieht, sondern grenzen Recht und Pflicht der Philosophie für die Theologie ab. Die Theorie von Avenarius wie jene Abneigung der Theologie sind darin gemeinsam, dass sie, wenigstens die erstere und ein Teil der letzteren, einen Rückschlag bedeuten gegen die (un)philosophische Art, die sich allzusehr mit Beweisen, naturwissenschaftsförmigem Ableiten und Erklären spreizte und dadurch wissenschaftlich zu sein dünkte, dass sie unverständlich wurde. Das letzte Wort hierin sei der wiederholte Hinweis, dass die Erkenntnislehre des Glaubens sich zunächst und zumeist abzufinden hat mit der Gewissheit des Werts, die sich nachträglich auf das Dasein des Dings bezieht, vorerst aber auf den gefühlsmässigen Genuss mit seiner Richtung auf das Qualitativ-Unsichtbare.

γ. Objektivität der Erkenntnis.

Wir sind offen genug, an diesem massgebenden Punkte die Tragweite psychologischer Behandlungsweise zu enthüllen, den

Einen zur Bestärkung der etwa gewonnenen Ansichten, den Anderen vielleicht zum heilsamen Schrecken über die Verirrungen und Grenzen der eigentlichen Erkenntnis. Aber damit nicht diesen die Zaubergeister plötzlich über den Kopf wachsen, sei der eigentliche Gegenstand der Psychologie beschrieben und beschnitten, woraus sich dann über die psychologische Behandlung der Theologie das Weitere von selbst ergibt. Die Naturwissenschaft kann nicht Gegenstand der Psychologie werden, weil sie nicht die Funktionalbeziehung ihrer Objekte zum betrachtenden Ich in's Auge fasst; obgleich die exakte Methode der Analyse und Induktion sich allen Wissenschaften aufdrängt, und die so nötige Synthese und Deduktion oft in Wirklichkeit verdrängt, ist der Gegenstand der „exakten" und „ideellen" Wissenschaften principiell heterogen. Die Theologie glich bisher der Naturwissenschaft, sofern sie „objektive" Erkenntnis erstrebte, ein Verfahren, das in sich selbst widerspruchsvoll ist. Soll die aussenweltliche Erkenntnis, die grade den Hauptpunkt, die Beziehung zum Individium ausser Acht lässt, aufgegeben werden, so hört damit nicht die „objektive" Erkenntnis auf, sondern sie beginnt erst. Die Psychologie erstrebt Wahrheit und beansprucht, diese zu besitzen; der Psychologie muss die Theologie sich anvertrauen, um hier die wirkliche Erkenntnismethode zu lernen. Avenarius in Viertelj. f. wissenschaftl. Philos. 1894, S. 412 ff. bemerkt, dass Plato's „Ideen" und Schopenhauer's „Wille" nicht Gegenstand der Psychologie, sondern höchstens der Metaphysik sind; psychologisch werden jene Begriffe erst, wenn Plato und Schopenhauer als Voraussetzungen dieser geistigen Grössen in Betracht gezogen werden. Dieser Abschnitt ist daher der Kreuzungspunkt, wo sich die Geister scheiden, die etwa bisher auf psychologischen Bahnen wandelten. Aber es fällt uns nicht ein, um dieses Punkts willen die zu verstossen, die wenigstens zugaben, dass Religion eine Herzenssache und darum in der Wissenschaft mit psychologischen Methoden darzulegen sei.

Nur deshalb hat sich der Streit in der modernen Theologie hauptsächlich um das Erkennen gedreht, weil man im Zeitalter des Erkenntnisproblems einmal steht, weil man überall mehr oder weniger den Glauben als ein Wissen, statt als einen Genuss ansah. Der Glaube an sich lebt froh seines Glaubens und kümmert sich um Erkennen nur bei den eigenen Zweifeln und den Anfeindungen der Anderen, die freilich realiter einen breiten Raum

einnehmen. Die erkenntniskritische Theorie des vorigen Abschnitts, die auf die Feststellung des Existentialurteils über den unsichtbaren Gott hinauslief und bei der Absteckung erkenntnistheoretischer Grenzen, allein hinauslaufen konnte, würde ein dürftiges und dürres Bild liefern, das indessen nur das Schema wäre, in welches der reiche Inhalt des Glaubens nachträglich gefasst wird. Form und Inhalt laufen ineinander in der Objektivität des Erkennens, um die es sich jetzt handelt.

Solche Objektivität ist leichter ausgesprochen und gefordert als durchdacht und befriedigt; auch für die, welche durch die Subjektivität der Werturteile nicht meinen beirrt zu werden, bleibt die Thatsache, dass man nicht einmal ein gewöhnliches Ding, geschweige denn den unsichtbaren Gott anders als in sinnlich-subjektiven Formen erreichen kann. Nur um der Erkenntnis willen etwas erkennen, ist unpsychologisch, jedenfalls darf man dabei principiell das erkennende Individuum nicht ausschalten. Objekt — Subjekt sind Gegensätze, die sich (s. S. 83) nicht blos auf Aussenwelt und Ich beziehen, sondern innerhalb des Ich beide von einander scheiden; nicht subjektivirt soll das Objekt werden, sondern jedes von beiden sein Recht behalten. Mit dieser erkenntnistheoretischen Ausdeutung vermengt sich die logische, indem man etwa die Subjektivirung durch Theorie der Gesetze, welche das Specifikum jeder Wissenschaft ist, objektivirt (vergl. unsere „Psych.“ S. 24 oben), so dass an Unklarheit, Durchkreuzung nichts zu wünschen übrig bleibt, die sich übrigens an diese Schlagwörter ankristallisirt haben, (vergl. die Geschichte dieser Begriffe, die bekanntlich früher grade die entgegengesetzte Bedeutung hatten).

Aus der Subjektivität kommen wir nicht heraus, sowenig als Münchhausen sich selbst am eigenen Schopfe aus dem Sumpfe ziehen konnte: Einen unbedingten Realismus giebt's sowenig in der Erkenntnistheorie wie in der Ästhetik; hier ist immer Stil, was man eine Zeit lang für „blosses“ Bild hielt, besondere Auffassungsart, was nüchtern-kalte Photographie dünkte. Daher kann die Objektivität im Widerspruche mit der Subjektivität nicht gedacht werden; Lotze fasste jene daher logisch-metaphysisch als die Erkenntnis des Glaubens, der nicht nach Einzelheiten fragt, sondern in dem Gesammtzusammenhange das Gute sich ausbreiten sieht. Jedoch weder diese Objektivität noch diese Erkenntnisart wird unserer von Idealismus entfernten Zeit zusagen. Objektivität vollends

in der Majorität finden, das hiesse hinter Kant zurückfallen und dem Dogmatismus Thor und Thür öffnen. Aber einen Wink kann jene Auslegung Lotze's vom Thatbestand der Welt doch geben, nämlich nach dem Gesammtzusammenhange zu fragen, freilich nicht, wie er in der Luft schwebt, sondern wie er in der Subjektivität gegeben ist. Das ist in der That der moderne Begriff der Erkenntnisobjektivität, wie er auch von der physiologischen Psychologie behauptet und begründet wird.

Dabei ist nicht das vereinzelte Vorstellen, sondern der ganze Apparat der Seelenkräfte heranzuziehen, und nicht zum mindesten die Willensthätigkeit, auf die Dilthey in den diesbezüglichen Erörterungen den Finger legt, oder der Genuss, auf den als der Erkenntnis so verwandt, wir Nachdruck legen möchten. Natürlich sind bei alledem das Gefühl, das Kausalitätsbedürfnis, der Einheitsdrang des Geistes nicht zu unterschätzen und zu übersehen. Indess es liegt in der Beschränktheit jedweder Induktion, dass eine allseitig eingreifende Objektivität nicht möglich und nötig ist; so dünkt es ein Verdienst der physiologischen Psychologie, von der ihr eigentümlichen Untersuchung aus zu einem brauchbaren Begriff der Erkenntnisobjektivität gekommen zu sein; dabei fehlt's nicht an der Deduktion der Erörterung, indem jede Induktion die Probe ist auf das übrige feststehende Geistesleben. Daran erkennt man den Traum, die Einbildung, die blosse Subjektivität, dass diese eine „Erfahrung" sich nicht einordnen lässt in den übrigen Zusammenhang der Wahrnehmungen; die Geschlossenheit der Augen, der Versuch zu gehen, widerstreiten dem, was die Selbsttäuschung sehen und begehren lässt. Wem dieser indirekte Beweis aus den Truggestaltungen des Traums nicht beweiskräftig genug ist, den weist ein anderer Gegensatz des Normalen, der des Irrsinns auf die richtige Erkenntnisobjektivität hin. In welchen verschiedenen Formen der Irrsinn auch auftritt, das ist allen gemeinsam, dass die Einheit des Bewusstseins schwankt, gestört oder durchlöchert ist; man braucht dabei gar nicht an den oft genannten und behandelten Fall der unglücklichen Félida (vergl. die Litteratur der Revue Philosophique der letzten Jahrgänge in Bezug auf Psychiatrie und z. B. Viertelj. f. wiss. Philos., 1894, S. 486) zu erinnern, deren Verdoppelung der Persönlichkeit einen traurigen Riss von normaler Melancholie und darauf folgender abnormer Fröhlich-

keit darstellt. Mag die Aussenwelt logisch angesehen nur den Wert einer theoretischen Hypothese oder eines praktischen Postulats haben, psychologisch ist die Objektivität der Erkenntnis auf der Einheit des Bewusstseins gegründet und so umfassend, dass sie sich auf das Sichtbare wie Unsichtbare erstreckt; dadurch kommt erst die verlangte Stabilität zu Stande, dass eine Erkenntnis mit allen übrigen Erfahrungen im Einklang steht. Die Ritschlsche Schule hat in ihrem Eifer, die Metaphysik aus der Theologie zu bannen, insofern die Objektivität der Erkenntnis nicht erreicht, als sie sich um die Existenz des Reiz wirkenden Subjekts (Gott, Christus) nicht kümmerte. Der richtige Schleiermachersche Gedanke, die Religion von der Metaphysik abzutrennen, ist von Ritschl überspannt und doch wieder in jener oben charakterisirten Art umgangen, indem er alle Erkenntnis in Werturteilen aufgehen liess und Gott in dem Fürunssein erfasste. Schleiermacher's Tendenz war es, die Religion aus allem metaphysischen Schlingwerk psychologisch zu säubern, um dann Religion und Metaphysik zu einen, bezw. diese jener unterzuordnen; Ritschl setzt mit erkenntnistheoretisch-logischem Posaunenstoss ein, um in der Erkenntnis verhältnismässig schwach zu endigen; der Grund davon ist, dass er dieselbe nicht zur Einheit des Bewusstseins zusammenschloss, die einzelnen Werturteile ordnete, zusammensetzte, ja über die Aussenwelt sich verächtlich hinwegsetzte. Man darf es der neueren Theologie nicht zu laut sagen, dass es auch auf ein System ankomme, aber ein solches gibt nicht blos klare Übersicht, sondern ist ein Stück Beweiskraft an sich, sofern der ganze Zusammenhang in sich die Bürgschaft der Wahrheit trägt; solche Systemlosigkeit hängt zum Teil zusammen mit dem Bestreben, aus dem Zwang der Dogmen herauszukommen, diesen festen und notwendigen Ausläufern und Fühlhörnern der Erkenntnis. Aber dem Allen gegenüber gilt, auf den Zusammenhang der Erkenntnis, ihre Objektivität zu dringen; dies ist kein Belebungsversuch toter Gesetzmässigkeit, die vielmehr Leben, Kraft, Gleichmass von dem in ihr waltenden Psychismus des „Geistes" empfängt.

Denselben in religiöser Beziehung positiv darzulegen, soll und kann nicht unsere Aufgabe sein, da dies Pflicht der Dogmatik ist, die wir nicht schreiben. Man wird uns vielleicht daraus den Vorwurf machen, als ob wir vorher ein Geheimmittel

angepriesen hätten, das wir selbst nicht wüssten, und uns gleich einem Ratich entlassen. Indess nachdem wir unter α. und β. die Bedeutung und den Charakter der eigentlichen Glaubenserkenntnis skizzirt haben, käme es jetzt darauf an, den Umfang des Werturteils zu umschreiben, weil von dieser massgebenden und überwiegenden Erkenntnis die Objektivität abhängt. Dabei würde eine Übersicht aller religiösen Werturteile, die noch aussteht, zu Statten kommen; das Princip dieser Übersicht muss theologisch sein oder theologisch wenigstens gefärbt sein. Bei psychologischem Verfahren würde eine Teilung in Werturteile des Bedürfens und der inneren Freiheit am Platze sein, je nachdem beim Werturteile ein zu erreichendes Ziel oder die freie Anschauung zu Grunde liegt; so sehr das religiöse Bekenntnis und interesselose Loben und Anerkennen der Herrlichkeit Gottes in letztere Phase ausmündet, so stellt sich theologisch doch heraus, dass das religiöse Werturteil auf ein Bedürfnis abzielt, sei's für jetzt, sei's später oder früher. Es ist in seiner Subjektivität nicht interesselos, und wir haben anderswo erörtert, dass dies Interesse des zu erstrebenden Zieles nichts zu thun hat mit der Interesselosigkeit des Urteils, das Kant-Herbart meinten; indessen bleibt die Religion, sofern sie abhängig ist von der Gottheit, mehr oder weniger immer interessirt, egoistisch, weil wir uns selbst zu helfen unvermögend sind.

Das Werturteil ergeht also etwa im Übel und im Bösen über Christus als einen Heiland; grade die Bedürftigkeit irgend welcher Art ist ein Specifikum der christlichen Religion, des Evangeliums. Dies so oder anders und weiter charakterisirte Werturteil ist das Auge, mit dem wir erkennen überwiegend und vor der Hand; jede andere Erkenntnis der Lebenserfahrung setzt hier ein und fort und bringt immer mehr zu der Erkenntnis, die man Wachstum des inwendigen Menschen, Stärkung des Glaubens, Ausweitung der Liebe und Erhebung der Hoffnung nennt. Die Objektivität der Erkenntnis nimmt sich ein einfaches Vorbild an dem naiven Schauen des Laien und hat grade in dieser Schlichtheit die Probe ihrer Richtigkeit; es geht aber natürlich bei der Prüfung dieser Erkenntnis nicht ohne Säuberung und Zuthaten ab. Ein Sinn wird auch sonst von dem anderen ersetzt, ergänzt, fortgesetzt, verbessert, auf religiösem Boden eine Erfahrung durch die andere, wobei Ausschlag und Ausgang immer das Werturteil

gibt. Diese Objektivität, die wir empfehlen, ist nicht gesichert dadurch, dass der Glaube zum Schauen erhoben wird, was frevelhafter Übermut der Wissenschaft dieser Erde sein würde, dass das Werturteil umgebogen und verrenkt wird zum Seinsurteil, und wär's zu einem logisch-absoluten. Nicht den Philosophen des Absoluten hat sich Gott offenbart, sondern den Unmündigen, die geistlich arm sind. Soll die Philosophie, insbesondere die Erkenntnistheorie nicht in Misskredit geraten oder bleiben bei der unverbildeten Bildung des gesunden Menschenverstandes und einfachen Glaubens, so muss sie Fühlung, Vorbild, Stellung zu, an und in den schlichten Lebensverhältnissen nehmen; grade diese Erfahrung in geläuterter Wissenschaftlichkeit darzubieten ohne den Anstrich stolzer „Objektivität", der nicht echt und dauernd ist, war stets unsere Aufgabe und Freude. Mögen Andere anders denken über Erkennen, das Erkennen selbst ist dasselbe, und dies und nichts weiter auszugeben in natürlicher Grösse und vielleicht auch Verzwicktheit, dünkt uns richtiger als die doppelte Wahrheit des common sense und einer falschen Wissenschaft, mit der wir in diesem socialistischen Jahrzehnt nicht an das Volk herankommen, die — und wär's in der Form und im Namen Kant's — nie Kanzel und Podium besteigen könnte. Die Verallgemeinerung der Bildung, von der wir noch ebensosehr entfernt sind, als wir sie erstreben und erwähnen, drängt zur natürlichen Ausgestaltung der Bildungsmittel. Praktische Motive waren es, die uns bei allem theologischen Denken leiteten, nicht hinausfliegend über die Wahrheit, wie es auf philosophischem, geschichtlichem (alttestamentlichem?) Boden geschah, nicht zurückbleibend im engen Heim einseitiger, engherziger Anschauungen, als ob dergl. Alles nichts nütze, sondern den schmalen Weg der aurea mediocritas wandelnd, aber auch dieser Pfad ist eng, und es sind Wenige, die darauf wandeln.

2. Einzelne Bewusstseinsthatsachen.

A. Vorstellungen.

a. Allgemeines.

Wer etwa grade im Folgenden beim Durchblättern, was leider das Verständnis unseres Heftes gar nicht vertragen kann,

wertvolle Erörterungen erwarten wollte, würde sehr irren, wenn auch die Vorstellung in der traditionellen Psychologie eine bevorzugte Stellung einnimmt, die wir äusserlich-methodisch nicht bestritten haben. — Unter „Vorstellung“ kann sich auch der Nichtherbartianer, wenn nicht alles Mögliche, so doch eine ganze Menge vorstellen. Vorstellung ist ebenso der subjektive Zustand, wie das objektive Element, das, so verschieden von jenem, doch mit ihm unter einer Bezeichnung zusammengefasst wird; Vorstellung ist wenigstens der Gruppirung nach die erste Empfindung, die weitere Wahrnehmung, die eigentliche Vorstellung, das Bewusstsein, Urteil, Begriff, Schluss, abstrahirend-combinirende Einbildung, ästhetische Phantasie, das Ich, der Verstand und die Vernunft; genug des heterogenen Materials, von verschiedenster Seite als die ganze Reihe geistiger Erscheinungen mehr oder weniger deutlich behauptet; Vorstellung ist alles und Jedes, darum für uns möglichst wenig. Den Terminus zuzustutzen zu bestimmter Begriffssphäre, ist nicht unsere Aufgabe, vielleicht auch vorläufig unmöglich und nicht zu raten. Jedenfalls hüten wir uns, den Glauben auf die schwankende Basis der Vorstellung, deren beschränkte Erörterung freilich auch so nötig ist, zurückzuführen.

In der folgenden Specialuntersuchung ist, da bisher die Eigenart des Willens am wenigsten gestattete, darauf einzugehen, Ausführlichkeit begründet und notwendig; einen breiten Raum nimmt auch das Gefühl ein, das, obwohl es in anderen Erscheinungen wurzelt, „erkennt“, „geniesst und „will“, doch für unseren Gegenstand eine zu grosse Bedeutung hat. So bleibt für das Vorstellen die kürzeste Abhandlung, weil dies bei seiner eigentümlichen Verknüpfung mit dem umfassenden Gewebe des Glaubens bereits überall eingriff. Es wäre vorteilhaft, eine Klassifikation des Vorstellens zu geben und dadurch die weitere Behandlung anzuregen und zu fördern, jedoch es wird, sofern man nicht strikt die wenig fruchtbringende Einteilung in subjektive und objektive Momente durchführt, beim Ablesen und Aufzählen der entstehenden einzelnen psychischen Akte sein Bewenden behalten. Es kann in keiner Weise bestimmt werden, was und inwieweit dies besonders zum speciellen Vorstellungskreis des Glaubens gehört; es gehört schliesslich Alles dazu. Dabei ist Alles noch im Gähren und Schwanken, und man müsste weniger hieher passende Dinge ausführlich begründen, erschliessen.

Dennoch scheint ein Punkt solcher Ausführlichkeit bedürftig zu sein — die Begriffsbildung. Wiederum auch hier, (wo, wie überhaupt auf dem Gebiete der Vorstellung die wissenschaftliche Pädagogik, die fast ausschliesslich, wenigstens in principieller, eingehender Gründlichkeit von der Schule des nüchternsten und gewissenhaftesten Philosophen, Herbarts, beherrscht wird, überreichlich Handreichung thut,) dürfen wir uns auf das Notwendigste zurückziehen in der Absicht, das Fehlende in der Psychologie der praktischen Theologie nachzuholen. Dörpfeld, ein pädagogischer Psycholog, von dem man wahrhaft populäre Darstellung lernen kann, hat ein Heftchen hinterlassen, das speciell sich mit der Bildung der Begriffe befasst (Dörpfeld, die schulmässige Bildung der Begriffe, Gütersloh [Bertelsmann, 47 S.]). Bei dieser Gelegenheit sei erwähnt eine Arbeit, die dem vorliegenden Vorhaben im Allgemeinen Anregung gab und noch mehr bekannt zu werden verdient, abgesehen davon, dass von Dörpfelds herbartisirender Psychologie mancher Abstrich zu machen ist: Dörpfeld, Beiträge zur pädagogischen Psychologie, erstes und einziges Heft: Denken und Gedächtnis 4. Aufl., Gütersloh 1891; die sonstige Litteratur, die jeder wissenschaftliche Pädagog beherrscht oder leicht findet, geben wir in einem anderen Hefte.

Das Höchste wäre, zu begreifen, dass alles Faktische schon Theorie ist (Goethe); dieser Satz tritt jeder Verachtung begriffsmässiger Theorie, wie sie in unserer naturalistischen Zeit gang und gäbe ist, entgegen und stellt die Bedeutung der Begriffsbildung heraus. Offenbar ist dieselbe eine Operation, die zwei Vorstellungen zusammenfasst, wie Association, Anschauung und Urteil, und zwar sind es gleiche Vorstellungen, während es dort ähnliche bezw. ungleiche Elemente sind. Die alte Abstraktionslehre,. nach der man meinte, etwas Besonderes aus den Gegenständen herausdestilliren zu können, ist seit Berkeley's Anstoss dahin. Es ist wahr, dass die Begriffsbildung höher und höher steigt, wie es die Eigentümlichkeit jedes psychischen Phänomens ist, sich fortzubilden; aber so abstrakt ein Begriff allmählich wird, er steht nicht nur psychogenetisch, sondern auch psychisch-empirisch auf dem Boden der Anschauung; die abstrahirende Begriffsbildung ist die Umkehrung der Determination, aber auch deren Spitze. In demselben innigem Zusammenhange, wie mit der Anschauung stehen die Begriffe mit dem Urteile, das ja seinerseits

mit der Anschauung verwachsen ist; man hat gradezu die Begriffe potentielle Urteile genannt und den vorstellungsartigen Charakter derselben bestritten (vergl. Rickert, Zur Theorie der naturwissensch. Begriffsbildung, Viertelj. f. wiss. Philos. Heft 3. 1894). Es ist nicht unsere Aufgabe, in diese logische Doktorfrage einzugreifen; so viel ergibt sich leicht für unseren Gegenstand, dass der Begriff ein vorgestelltes Urteil ist, sofern derselbe nicht ohne Vorstellung zu Stande kommt, während man freilich schliesslich alles mögliche Innere und Aeussere vorstellen kann, dass ferner der Begriff ein immanentes Urteil zur Voraussetzung hat. Dagegen ist es etwas wesentlich Anderes, das freilich an sich auch richtig ist, den Begriff als potentielles Urteil aufzufassen. Urteil, Begriff, Schluss liegen in aufsteigender Linie geistiger Thätigkeit, sich gegenseitig steigernd, stützend, erklärend. Das Urteil spitzt sich zum Begriff zu, und aus diesem schält sich das erstere wieder heraus; die einfache Vorstellung genügt psychisch-genetisch nie zum Verständnis des Begriffs; Vorstellungen, und zwar nicht blos eine, sind der Stoff, den der Begriff formt, gleichsam die Töpferscheibe, die aus demselben Stoff besteht wie das zu gestaltende Material. Schon Schleiermacher, Dial. 81 f. lässt Begriff und Urteil sich gegenseitig voraussetzen, sofern z. B. der Begriff auf einem Systeme von Urteilen beruht, durch die er seine Merkmale erhält. Jene Wechselwirkung bezieht sich auch auf die Schlüsse, wie dies bei der Einheit des Bewusstseins selbstverständlich ist: der Begriff ist also, wie so viele andere Erscheinungen ein zusammengesetztes psychisches Phänomen, bestehend oder richtiger entstehend, um nicht Psychologie und Logik unsererseits zu verwechseln, aus Vorstellung und Urteil.

Die Begriffe spielen bei jeder weiteren Operation des Geistes eine hervorragende Rolle; sie sind die Münzen, die aus dem Golde der Urteile geprägt sind dem Wert nach, der Art nach ein Abkürzungsverfahren der Gesammtrechnung, eine Blindenschrift für uns im Blickpunkt beschränkte Menschen; Begriff ist condensirte, consolidirte Wirklichkeit, mittelbare Vorstellung eines in unmittelbarer Anschauung erfassten Gegenstands, ist, wie man hübsch gesagt hat, in einer konkreten Vorstellung eingebettet oder stereoskopisch hervortretend. In den Begriffen sind die Thatsachen bereits angeeignet vermöge des spekulativen Beisatzes, den auch die konkreteste Thatsache, die anschaulichste Beschreibung nicht ent-

behren kann, und wir begreifen, dass man in den Begriffen glaubte, „objektive Wahrheit“ zu besitzen. Wenn es nur von einzelnen Dingen und Vorgängen ein genaues Wissen gäbe und von jeder neuen Einzelheit, die man berührte, ein neues Wissen zu erwerben wäre, so würde unser Wissen gering bleiben, unsere Kultur gar nicht möglich sein.

Die Begriffsbildung wird jedoch auch in bedenkliche Nähe der Erkenntnistheorie gerückt, und ohne dass man Hegel'schen Tendenzen dabei huldigt, verfällt man, wie wir sehen werden, in einen anrüchigen Idealismus. Man darf es sich gefallen lassen, Vorstellung und Begriff wie subjektive und objektive Anschauungsweise hinzustellen, denen die psychologische und logische entsprechen mögen, ohne damit die Bedeutung des Gegenstands auf der einen und des Bewusstseins auf der anderen Seite im Werte zurücktretender Begleiterscheinung zu leugnen. Anders wird der Sachverhalt, wenn man den Begriff als formale Beziehung von Gesetzmässigkeit darstellt, und man mehr und mehr die naturwissenschaftliche Begriffsbildung unserer Zeit zu einer Auflösung der Gegenstandsbegriffe eilen lässt, um schliesslich Alles als nach Gesetzen entstehende und vergehende Vorgänge zu beurteilen. Ist angesichts der begrifflichen Fixirung von Atomen und Molekülen das Gegenteil wahr, hinkt die naturphilosophische Erörterung angesichts des Fortschritts des Physiologie und Chemie wieder einmal bedenklich nach, so ist diese unbegründete Beziehungsverherrlichung ein Typus für ähnliche Vorgänge logicistischer Art in Philosophie und Theologie, wie es bei Elimination der nur noch conventionellen Seele begegnete. Mag Kant allenfalls als Zeuge dafür passiren, dass das „Ding“, das für die naive Metaphysik eine Eigenschaft tragende Substanz ist, zu einer „Regel“ der Vorstellungsverbindung wurde; obgleich die Gedankenreihen des Kantschen Glaubens die gehörigen Komplementärfarben bieten, so sollte man wenigstens Lotze aus dem Spiele lassen, der mit seiner inhaltsvollen Trilogie von Gesetzen, Wirklichkeiten und Werten die rechte Auslegung für die Beziehungen gegeben hatte. Es muss doch feste Punkte geben, zwischen denen sich die Gesetzmässigkeit vollzieht, und so wie diese durch Begriffe fixirt wird, so nicht minder jene festen Punkte; die Sprache wenigstens strebt anerkanntermassen zur Vermehrung der Gegenstandsbegriffe auf Kosten der anderen. Es dünkt eine

naive Oberflächlichkeit, sich von dem farbenreichen Spiel der Bewegung so in Anspruch nehmen zu lassen, dass man nicht mehr die Punkte sieht, zwischen denen die Bewegung vor sich geht. Für den philosophischen Geschichtsschreiber erscheint dies als natürlicher Umschwung von einseitiger, logischer Bearbeitung der Dingbegriffe zum anderen Extrem. O dass sich öfter die Extreme berührten! Wir sind auf den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit gefasst, dass doch nur die Bewegung in das Erkenntnisfeld trete, während die Dinge unbegriffen blieben; aber dies hindert nicht, die Existenz derselben in bestimmter Erkenntnisform zu fordern, wenn jene Existenz sich mit Macht immanenter und unmittelbarer Erkenntnis aufdrängt. Aber eine fixe Idee kann auch der Wissenschaft nicht ausgeredet, sondern muss tot geritten werden, ehe sie ausgerottet wird; so war's mit Fichte's Ich, mit Hegel's Trilogismus, mit der idealistischen Erkenntnistheorie des Positivismus, die bis in die letzten banquerotten Konsequenzen aller Fugen und Fasern fortgesetzt wurden, ehe sie abgesetzt wurden.

Aber schon rein psychologisch darf gefordert werden, dass die wissenschaftliche Begriffsbildung sich nicht durch irgend welche hineingeheimnissten andersartigen Tendenzen verwirren lasse. Die Absicht einer Klassifikation der Begriffe wie die Einsicht in irgend welche Notwendigkeit muss der Begriffsbildung an sich fern sein, wenn nicht die einfache logische Rubrificirung von Thatsachen, Eigenschaften, Zuständen, Beziehungen (Lotze, Sigwart, Wundt) doch wieder in die Flüssigkeit von ungehörigen Entwicklungstheorien zerdrückt werden soll. Es ist dabei entschieden eine Verschiebung des Sachverhalts, wenn der Grund der Verschiedenartigkeit der Begriffe einseitig auf die Verschiedenartigkeit psychischer Entwicklungsstufen zurückgeführt wird, statt zugleich auf den eigentümlichen Inhalt, der freilich indirekt eine höhere oder niedere Entwicklungsstufe veranlasst. Jede Einschränkung der Sphäre des eigentlichen Begriffs auf die sog. höheren, vollkommenen Begriffe mit Allgemeinheit und Bestimmtheit ist dem Sprachgebrauch zuwider; diese Vorliebe für vermeintliche Höhenlage des Begriffs rührt aus der Hegelschen Zeit her, wie überhaupt der Zusammenhang zwischen idealistischer Anschauungsweise und formaler Beziehungsbetonung sich in vielen Punkten darlegen lässt. Wird aber weniger logisch als psychologisch mit den Forderungen der Allgemeinheit und Be-

stimmtheit Ernst gemacht, so ergeben sich Begriffe konkreter und typischer Individualvorstellungen, in denen sich Partialvorstellungen zur lebensvollen Anschauung abrunden.

Die Erörterungen haben ihre verschiedenartige Tragweite in der Glaubenspsychologie, wo das Unsichtbare sich nur in Begriffen fassen lässt, wo andererseits grade das Werturteil mit seinen gefühlsbetonten Vorstellungen, die sich in den Possessivpronomen ausdrücken, eine konkrete Anschaulichkeit erfordert. Im ästhetisch-ethischen Werturteile verblasst die Eigenschaft, Thätigkeit leicht; bei der kalten Reflexion, im religiösen Werturteile, wo die gefühlsanregende Kraft der Persönlichkeit im Hintergrund steht, ist grade die Unsichtbarkeit der Objekte der Grund, dass ungestört die gefühlsbetonte Verdichtung des Werturteilsbegriffs fortbesteht. Es tritt hier die Reproduktionsfähigkeit des Gefühls in Kraft; ein früher erfahrenes Gefühl war mit einer bestimmten Vorstellung verbunden, weshalb die Wiederkehr jenes diese hervortreibt, wenn auch in anderer Bedeutung, unter anderen Umständen. Für das Unsichtbare und Höhere giebt es nur Anschauungen des Sichtbaren und Niederen; die Ähnlichkeit der Gefühle auf der niederen wie höheren Stufe schafft ähnliche Vorstellungen; es entsteht das Bild durch den dargebotenen Eindruck von Wert und Anschauung. Soll nicht die Person Gottes nach gewöhnlichem Erkenntnismassstabe der Aussenwelt gemessen werden oder in den Urgrund des Absoluten, der Spekulation und Reflexion hineinfallen, so kann man des Bildes nicht entbehren. Bei aller Begrifflichkeit fehlt es so nicht an Anschauung; es ist das Abstrakteste mit dem Konkreten verbunden in einer Weise, wie es die Begriffsbildung verlangt und sonst nie erreicht. Sobald die werturteilsmässige Begriffsfortbildung zur seinsurteilsmässigen umschlägt, hört sie auf, dem Glauben anzugehören; in diesem Umschlage liegt der Fehler von tausendfachen Theologoumenen alter wie neuer Zeit.

Ein Erinnerungsbild der Sonne blendet nicht, wohl aber das Wahrnehmungsbild. Dennoch wurde das Erinnerungsbild des Heilandes bei den Jüngern stärker, weil grade die Begriffe, in denen das Erinnerungsbild festgehalten wurde, werturteilsmässig und so mit willensartigen Elementen durchwirkt waren; solche Begriffe verlassen also nicht den festen Boden gefühlsdurchwurzelter Anschauung, obgleich die Gefahr nahe liegt in Folge

des Charakters des Unsichtbaren. Ritschl's Polemik gegen den Pietismus übersah, wenn sie auch mit Recht auf die Überspannung desselben hinwies, dass die Begriffsbildung wie „Gott ist mein Gott", oder wie man sonst das Urteil durch logische oder theologische Conversion formulire, ihren Untergrund nicht erborgt von seinsurteilsartigen Aussagen, wie dies schliesslich doch geschieht, wenn man mit Ritschl die Sphäre Gottes nur in der der Welt, und nicht auch im Selbst finden darf. Auch der Fanatismus, der blind bei einem womöglich selbstgemachten Gotte stehen bleibt, reitet auf einem Principe; dagegen scheint Ritschl — natürlich nur theologisch — solchen Princips zu entbehren, und ein sonst brauchbares System ohne dasselbe ist nichts. Es ist eine überflüssige Furcht vor Mystik, die religiöse Begriffsbildung lediglich aus Wahrnehmungen oder dergleichen statt aus gefühlsbetonten Erfahrungen erwachsen zu lassen; die endliche Folge ist logisch doch der Petrefakt des Deismus, zu dem man Ritschl's Theologie thörichterweise entmenscht hat. Eine verständige und verständnisvolle Trinitätslehre, die jedem Polytheismus oder Monismus ausbiegt, ist nur auf Grund solcher Begriffsbildung möglich, nie aber auf den logicistischen Umwegen Ritschl's. Der „Vater", den ich liebe, zu dem ich bete, der mir Alles „wert" ist, ist seinem „Geiste" nach derselbe, wie Christus. Indem man das ausspricht, ist man Trinitätstheologe, den man von entgegengesetzter Seite anfallen kann, der jedoch weiss, dass alles Irdische, auch die Psychologie nur Gleichnis ist. Die „Rechtfertigung" Gottes ferner, um die man nicht herumkommt, auch wenn die Versöhnung des Menschen mit Recht als biblisch proklamirt wird, ist doch nicht lebensvoll, wenn man bei einem Beziehungsbegriff gesetzmässiger Gnadenveranstaltung stehen bleibt, sondern es gehört dazu der anschauliche Begriff einer Person, an dem sich das menschliche Denken klammert und rankt. — „Segen", „Treue" Gottes sind von weiteren Werturteilen Begriffe, die deren Eigenart verdeutlichen und auch auf dem Gebiete des Ästhetischen und Ethischen reichlich begegnen. Die diffusen Erörterungen ferner, die sich an den Begriff der Erbsünde angesponnen haben, werden menschlicherseits vermieden, wenn man nicht aus den Bahnen werturteilsmässiger Begriffsbildung herausweicht. Die geschichtsphilosophische Anschauung des Apostels Paulus redet bekanntlich von der Sünde Adams, verallgemeinert diese aber ent-

wicklungsmässig nie in der Weise der Erbsündentheorie, die von der Wirkung auf die Ursache schliesst; es hilft dabei nichts, die Richtigkeit der letzteren Auffassung an sich zu leugnen oder zu verwirren.

b. Besonderes.

Die Einteilung in Allgemeines und Besonderes, Theoretisches und Praktisches soll für die Psychologie des Glaubens nur transitorische Bedeutung haben, so dass jene Teilung in einem etwaigen Systeme der Glaubenspsychologie wegfiele. Die Gefahr liegt nämlich sonst nahe, dass Psychologie und Glaube ihre eigenen Wege gehen, ohne in Voraussetzungen oder Zielen zu convergiren, und nur äusserlich unter einem Titel stehen; systematisch würden wir vorschlagen, zu behandeln die Vorstellungselemente des entstehenden und (logisch) relativ fertigen Glaubens, also Bedingungen und Wesen desselben, ohne dass wir dabei die Wahrscheinlichkeit von Wiederholungen und die Möglichkeit der Verbesserung unserer Ansichten leugnen. Es soll hier auch nicht die praktische, besondere Probe auf eine früher gegebene Theorie gegeben, sondern die Untersuchung durch Explikationen weniger gefördert, als vertieft werden, die eigentlich den Wert von Anmerkungen haben, hier aber nötig sind zum Fortschritte des Ganzen.

Jene Gefahr, von der wir eben redeten, springt in die Augen angesichts eines schon citirten Versuchs: Zur Psychologie des Glaubens, an dem wir nicht ohne einige Worte vorübergehen (Christl. Welt. 1894. No 29 ff.), da der Verfasser den ersten Anlauf zu dem nimmt, was wir beide erstrebten; ein solcher Anlauf ist nicht blos eine Anregung für uns zu eigenem Nachdenken, sondern auch ein Zeugnis, dass wir nicht Phantomen nachjagen.

Der erste, nach der Gepflogenheit der bekannten Wochenschrift nicht namentlich bezeichnete Artikel gab uns, die wir selbst aus der Herbart'schen Schule mit dankbarem Bekenntnis hervorgingen und für deren Charakter einigen Spürsinn zu besitzen uns anmassen, den Eindruck eines modernisirten Herbartianers, der allerdings mehr der neueren Psychologie sich assimilirt hat, als es sonst in dieser Schulrichtung geschieht, indem man bei Herbart immer schon zu finden betheuert, was sonst Niemand herausliest. Jener Eindruck verstärkte sich mehr

und mehr, und bestätigte sich nach dem letzten Artikel, der uns Räthsellustigem den Namen: Katzer brachte, durch diese Angabe des Verfassers, der besonders durch seine Arbeit über den moralischen Gottesbeweis bei Herbart und Kant sich ausgezeichnet hat. Es ist Herbart'sche Klarheit und Nüchternheit auch in jenen Aufsätzen, aber auch die einseitige Betonung des Vorstellungsmässigen, über die uns nicht die Herbeiziehung der Partien über Gefühl und Willen hinwegtäuscht, da die Verwendung derselben in den eigentlich theologischen Erörterungen sehr zurücktritt und den Eindruck der Unbefriedigung hinterlässt. Wer, wie wir die Schwierigkeiten der Glaubenspsychologie kennt, macht dem Verfasser daraus keinen Vorwurf. Wir beabsichtigten, diese einfachen und leichteren Partien, die als Psychologie des (entstehenden) Glaubens in jenen Aufsätzen behandelt sind, im Zusammenhange der praktischen Theologie zu geben, da sie u. E. eigentlich nicht zur Psychologie des Glaubens gehören. Es ist um so dankenswerter, dass vorgearbeitet, bezw. das vorliegende Heft ergänzt ist.

Es ist zunächst ja ein psychologischer Abriss gegeben, dem nur der genauere Beobachter an einzelnen Stellen die herbartisirende Richtung anmerkt, dem dann die theologische Anwendung nachfolgt; nicht immer sind dabei die auseinanderklaffenden Nähte verdeckt; der Rahmen der Aufsätze scheint die alte Trilogie der Vorstellung, des Gefühls und des Willens zu sein, die freilich nach dem Muster der Herbartschen Vorstellung abgemasert ist. Zuerst denkt Jeder bei einem Beitrage zur Glaubenspsychologie, voll Verlangen über sich selbst klar zu werden, an die Darlegung des Glaubens an sich, weniger an die Entstehung desselben in den Aposteln und an die gelegentliche Übertragung auf unsere eigenen elementaren Erfahrungen. Es interessirt zunächst, die psychischen Thatsachen zu kennen, die in dem Glaubensleben überhaupt vorliegen, abgesehen von der Art der Entstehung; diesen nächstliegenden Versuch, den wir unter Glaubenspsychologie verstehen, hat Katzer nicht unternommen, auch nicht in seiner Weise, die ja immer der unseren widersprechen mochte, und der die Zukunft hätte Recht geben können. Man darf überhaupt nicht glauben, mit dem Glauben der Apostel beginnen zu dürfen, was u. E. in die Biblische Psychologie gehören würde; einmal ist die Überschrift irreführend, andrerseits liegt der Glaube der Apostel ferner als der unsere,

der durch Handhabung moderner psychologischer Mittel näher gerückt ist.

Dass Vorstellungs- und Gefühlselemente im Glauben vorhanden sind, ist schon immer behauptet; es kam nun darauf an, diese psychologisch-systematisch zu coordiniren, so dass damit die Fülle des Glaubensgehalts wirklich erschöpft wurde. Dies geschieht nicht, vielmehr beschränkt sich selbst der Aufsatz: „Der lebendige Christus in uns“ auf mehr oder weniger vorstellungsmässige Schemata; auch die Phantasie, der mit Recht eine Rolle im Glaubensleben eingeräumt wird, ist reichlich vorstellungsmässig tingirt, freilich mehr in der Praxis als in der Theorie. Es wäre fast nötig gewesen, die Stellung der Phantasie, die man beinahe aus der Psychologie herausgedrängt hat, scharf zu fixiren. Acceptirt man unsere vorläufige Einteilung der Psychologie: I. das Ich, II. die einfachen Bewusstseinselemente, III. die Komplexe, so würde die Phantasie wohl unter III. unterzuordnen sein. Allen Aufsätzen scheint noch das anzukleben, was uns selbst oft beschleicht, eine gewisse Rathlosigkeit bei der Fülle des Stoffs, eine Zusammenhangslosigkeit bei dem Auseinanderklaffen von Theologie und Psychologie, die doch zusammengehören; jenes Bewusstsein hindert bei der Richtigkeit von Einzelheiten, bei allen Versuchen im Ganzen den Aufschwung der Sicherheit und Durchsichtigkeit.

Einige Nachträge, deren Berücksichtigung man nicht verlangen, sondern nur wünschen kann, seien besonders aus der physiologischen Psychologie, die dem Verf. nicht unbekannt ist, erwähnt: Warum, so fragten wir schon oben andeutend, ist und muss sein das Erinnerungsbild Christi, das doch schwächer ist an Intensität und Expansion als das Wahrnehmungsbild, dennoch stärker in den Jüngern und ähnlich in uns? Es kommt hier die Kraft der Gefühle in Frage, die, je ideeller, d. h. mit je grösserem oder kleinerem Kreise von Vorstellungen sie verknüpft sind, desto stärker werden, ja gerade durch Wiederholung an Innigkeit gewinnen. Erst das Bewusstsein des Reichtums, den die Jünger am Heiland hatten in erhöhtem Masse, steigerte dies Erinnerungsbild zur Lebhaftigkeit der Anschauung und Thatkraft. Die Empfindung pflegen wir dabei als stärker zu bezeichnen, die 1) länger anhält, und 2) auf benachbarte Gebiete übergreift (vergl. Münsterberg, Beiträge zur experimentellen Psychologie 3, 33 u. 54), wo auf die Spannungs-

theorie zurückgeführt wird, was sich freilich einfacher und bestimmter durch Rückgang auf die Gefühle erklären lässt; man hüte sich überhaupt vor dem virtuellen Möglichkeitsbegriff der Elektrotechnik auf dem Boden der Psychologie, wo die erwartete Gesetzmässigkeit durch irgend welche unabsehbaren Imponderabilien abgelenkt wird (s. oben S. 33).

Noch eins theologischer Art mit dem Vorbehalt, dass unsere Auffassung der Ansichten Katzer's irrtümlich sein könnte, und mit der Verwahrung, als ob wir mit Theorie und Theologie, die auch uns grau sind, lebendige Frömmigkeit verwechseln wollten; dennoch gilt's, möglichst genau theoretisch zum Ausdruck zu bringen, was das Herz fühlt und erfüllt. Katzer scheint nur dem geschichtlichen Christus eine Einwirkung zuzugestehen, nicht dem Erhöhten, dessen Kraft sich freilich nur schwer in die Glaubenspsychologie als thatsächlichen Faktor einrechnen lässt; aber es ist dann das Postulat als zu erreichendes Princip aufzustellen, ohne die Details anders als andeutend auf psychischem Boden zu skizziren. Dieser geschichtliche Christus wirkt auf zweifache Weise nach Katzer 1) von Person zu Person durch die Jahrhunderte hindurch, 2) durch einen jeden Christen. Die Unterscheidung schwimmt in einander, wenn der richtige Grundgedanke nicht präcisirt wird. Gemeint ist wohl das System von Sitten, Ordnungen, Anschauungen christlicher Atmosphäre, kurz die traditio (vergl. Nachtr. II.), die als Katholicismus nicht ohne Weiteres zu verachten ist und einer gründlichen und unparteiischen Erörterung von psychologischem Standpunkte aus bedarf, — also der Längsschnitt des Christentums; dazu kommt der Querschnitt der einzelnen Persönlichkeit, die auch zuerst meist die Vermittlung bilden wird, nur in anderem geschichtlichen Lichte. Katzer meint also die psychische Gesetzmässigkeit, wie sie von Person zu Person wirkt, ohne dass die Person selbst als fester Punkt und Träger betont wird; das Wort Christi wirkt ohne besonderes Eingreifen und Begleiten des Erhöhten nach Katzer. Uns persönlich scheint dies nach praktischer Erfahrung sowie theoretischer Begründung unrichtig; es springt schliesslich nicht mehr, als Fichte's Weltordnung, die als solche Gott darstellt, heraus. Es war uns Bedürfnis, wie überhaupt auf diesen Aufsatz eingehender hinzuweisen, so diesen Punkt an den Schluss zu stellen, da nach der Mode der Zeit leicht die etwaige Verketzerung dieser einzelnen Sache, die man mit der Marke:

Glaubenspsychologie behaften könnte, die der ganzen Tendenz nach sich ziehen dürfte. Die mechanische Weltanschauung ist zum grossen Teil überwunden, nicht blos indem sie durch den Zweckgedanken bereichert wurde, sondern auch indem feste Atome als Grund der Wirkung, wenn auch nur hypothetisch, so doch mit gleicher Gewissheit, wie in der gegebenen Aussenwelt angesetzt wurden. Die letztere Thesis allein schützt noch nicht vor der Macht der Beziehungsbegriffe, unter der man sich noch immer zu sehr beugt. Die Associationspsychologie mit ihrer toten, blossen Gesetzmässigkeit ist in Folge ihrer Schiefheiten überwunden, aber in der Logik, in der Deutschland vorangeht, liebt man den Nachtrab, dem die exakten Wissenschaften längst voraus sind; diese Logik mit ihrer beabsichtigten Gründlichkeit, die doch an der Oberfläche haften bleibt, wirft ihre Schlingen von beziehungslosen Beziehungen überall hin; es thut not, unseren Warnruf nicht zu überhören: Psychologie allewege!

B. Gefühle.

a. Formales.

α. Allgemeines.

Bei dem grossen Gewichte, das die Gefühle grade in der Glaubenspsychologie haben, so dass man in ihnen die Religion in verschiedener Weise aufgehen lässt, wird man hier eine besondere Ausführlichkeit erwarten. Aber dementgegen sei unsere Kürze ein Demonstrationsprotest gegen die landläufige Meinung; es wäre ja leicht, aus irgend einer Psychologie die Hauptgesetze an einander zu reihen und in die gehörige Mischung mit dem Glauben zu bringen, aber dies ist in keinem Stücke unsere Aufgabe, vielmehr auch hier sind Gesichtspunkte anzugeben, nach denen eine Glaubenspsychologie verfahren müsste oder würde. Wir verweisen also ausdrücklich auf dankenswerte Vorarbeiten, wie die gründliche und preisgekrönte von Lehmann, „Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens“, aus dem Dänischen übersetzt, Leipzig (Reisland) 1892 und die schon citirte von Ziegler, Stuttgart (Göschen) 1893; welch letztere das gut und leicht den heutigen Stand der Psychologie im Allgemeinen wiedergibt, ohne denselben wesentlich fortzubilden oder fortbilden zu wollen. Beide ergänzen sich etwa in der Weise, dass

der erstere im streng wissenschaftlichen Laboratorium, das nicht Jedermanns Geschmack ist, besonders wenn das Licht der Untersuchung gedämpft ist, dieser im leichteren Vortrage uns begegnet, jener mehr die Gesetzmässigkeit der Gefühle, dieser die Inhalte derselben darlegt. Ihre Klassifikation versucht Lehmann, aber trotz der Bemühung, vielleicht in Folge davon ist sie anfechtbar, wie die ganze Anordnung seines trefflichen Werks. Ziegler gibt in genialem Wurfe soviel, als auf einmal möglich ist, und das ist namentlich für die allgemeinere Bildung nicht wenig; auch fehlt es nicht an Beispielen, die richtig grade bei der Gefühlspsychologie nicht als Belege nachfolgen, sondern in die Erörterung verflochten sind. Beider Vorzüge umschliessend, gibt Höffding in den Philos. Monatsheften 1880 einen guten Beitrag. Der Titel von Diez „Theorie des Gefühls zur Begründung der Ästhetik“, Stuttgart (Frommann) 1892 liess reiche Ausbeute für unseren Zweck erhoffen, indess sind wir enttäuscht trotz des etwas prätentiösen Tones der gut gemeinten Arbeit. Nahlowsky hat als Herbartianer das Gefühlsleben bekanntlich dargestellt, für den Eingeweihten eine Fundgrube feiner Beobachtung; die weitere Litteratur gibt zur Genüge z. B. Ziegler.

In einem nationalökonomischen Bilde sei nochmals an die Verschiedenartigkeit des Gefühls erinnert, die derselbe Ausdruck schlecht deckt; das Gefühl ist gleich dem Boden 1) mit seiner Tragfähigkeit menschlichen Lebens, 2) mit seiner Kraft der emotionellen Fruchtbarkeit, 3) mit seinem Reichtum an Stoffen (s. etwa „Grundrente“ in Handwörterbuch für Staatswissensch. von Conrad und Elster); so ist das Gefühl Träger der Vorstellungen, Kraft zum Wollen, Fülle des Genusses. Gefühl und Genuss sind ja verwandt und doch verschieden.

Die Behandlung der Gefühlspsychologie, deren Systematik noch recht schwankt, geschieht, wie wir sahen, meist auf zweierlei Weise, die sich gegenseitig nicht ausschliesst, sondern entsprechend der Erscheinungsweise des Gefühls ergänzt 1) nach dem inhaltlichen Elemente, 2) nach der formalen Gesetzmässigkeit. Diese Doppelart hat man, etwa in der stillen oder ausgesprochenen Unterscheidung von Inhalts- und Beziehungsgefühlen, die man nicht mit formellen verwechsele, wiedergegeben, ohne methodologisch mit der Einteilung Ernst zu machen; man hat das eine oder andere vernachlässigt oder in einander geschoben, wodurch die grade hier notwendige Klarheit leidet. Auch in der Glaubenspsychologie

würden zu zweit, was man auch an erster Stelle setzen mag, die allgemeinen Gesetze der Gefühlsbeziehungen zu anderen psychischen Phänomenen, bezw. die besonderen zwischen niederen und höheren, ideellen und affektiven Gefühlen zu erläutern sein; kurz das Gefühl ist Voraussetzung, Begleit- und Folgeerscheinung, Indikator und Kondensator, Thatsachen, aus deren Charakteristik sich nicht blos Beziehungen jener allgemeinen Art, sondern auch der angegebenen besonderen ergeben dürften. Wenn wir unten unter den inhaltlichen Gefühlen formelle der Gewissheit, Klarheit auftreten lassen, so wird dies keinem Missverständnis begegnen; es ist eben ein Unterschied zwischen der psychologisch-methodologischen formellen Gesetzmässigkeit, die wir kurz mit dem Ausdruck der Beziehungsgefühle zusammenzufassen versuchten, und zwischen den formellen Gefühlen, die inhaltlich an bestimmten psychischen Thatsachen kleben. Vielleicht würde der Terminus der formellen Gefühle durch den der ideellen ersetzt, falls für denselben noch keine Platzkarte gelöst wäre innerhalb des Systems. Übrigens tritt jenes Dilemma von actus und actio, das uns bei jener Unterscheidung beschäftigte, auch bei der Vorstellung entgegen, freilich wird dasselbe hier ebenso zurückgeschoben wie dort, nur dass hier die Gefahr nicht so gross ist, weil bei lauter Subjektivität der Inhalt des Gefühls leicht verflüchtigt.

So einfach der Inhalt des Glaubensgenusses zunächst ist, entsprechend den grade gegenwärtigen Bedürfnissen und Vorstellungen, ohne die das Werturteil nicht zu Stande kommt: jener Genuss kann sich steigern, ausbreiten, je mehr Vorstellungscomplexe, besonders konträrer Art, einstürmen. Dabei fragt es sich, wie es kommt, dass Wahrnehmungen mehrdeutig sein können, dass Leiden für das Gotteskind an Herbheit verliert oder allmälig umschlägt zu einem Lustgefühle. Sonst stehen die Gefühle wohl in Folge ihres Andauerns ab, werden schal, aber der Glaube stellt Probleme, die überhaupt in irgend welcher bestimmten psychologischen Formel noch nicht gestellt und mit der blossen Dauer der Wahrnehmungen nicht genügend erklärt zu sein scheinen Es gibt keinen anderen Ausweg, als den, die Mehrdeutigkeit der Wahrnehmungen aus dem Hinzutreten und der Stärke einer anderen Vorstellung begreiflich zu machen; diese selbst ist ein gefühlsbetonter Begriff, dessen Hemmung und „Förderung“ nur verständlich wird unter Voraussetzung der „Seele“ in dem früher

angedeuteten Sinne der eigentlichen Natur. Auch die Thatsache, dass eine Wahrnehmung zu anderen Zeiten anders erscheint, wird nur verständlich durch den Rückgang auf das Ich, den man sich schlecht verbaut durch die Ausrede, es komme nur auf Konstatirung gesetzmässiger Thatsachen an, nicht aber auf eine wissenschaftlich unmögliche Erklärung. Irgend welche Art spekulativer Erklärung liegt in der einfachsten Beschreibung, daher bleibe man nicht auf halbem Wege stehen, sondern stelle die Bedingung und Möglichkeit fest, stelle den Zusammenhang zwischen einzelnen Erscheinungen dar, womit durchaus nicht das Unerklärliche erklärt werden soll.

Das Gefühl ist die Auffassungsweise, das Auge, in dem eine Wahrnehmung sich wieder spiegelt, und je nach dem Auge, seinem Gesichtswinkel, seiner Kraft, ändert sich der Blick; die „Seele" ändert sich bekanntlich bei aller Konstanz formaler Gesetzmässigkeit; jede Funktionsänderung, auch wenn sie nicht in Licht- oder Spiegelbrechung aufgeht, lässt sich irgendwie durch den Rückgang auf die Seele verstehen.

Es ist eigentümlich, dass, während jede Wahrnehmung erst indirect verschiedener Auffassung zugänglich ist, das Gefühl wechselt, relativ ist, ja dass die religiöse Beurteilung sammt der ästhetisch-sittlichen Schwankungen unterworfen ist; es bewährt sich hier die objektiv-subjektive Natur der Werturteilstheorie, während beim Seinsurteil das sogen. objektive Moment überwiegt. Aber trotz jener Schwankungen ist die Person Christi im Allgemeinen über allen Veränderungen gefühlsmässiger Auffassungen erhaben; es liegt dies wohl daran, dass eine ganze Summe, so verschieden die einzelnen Faktoren auch hier oder dort sind, sich verstärken und verschmelzen. Die Gleichgiltigkeit gegen Christum als Heiland liegt heute wie vor 1800 Jahren daran, dass Er zunächst Gnadengüter geben will, die besonders oder allein im Rahmen der Psychologie sich würdigen lassen, Friede (Zufriedenheit), Heiligung (Charakter), durch die allein das Universum beherrscht wird, während die „Welt" meint, von der Peripherie äusserer Güter aus jenes Universum aus den Angeln heben zu können. Die Gefühle, an denen die „Weltkinder" hangen, liegen eine, mehrere Oktaven tiefer auf der Klaviatur des Ich, daher Gleichgiltigkeit, Missverständnis, Kraftmangel, Unzufriedenheit und das Heer, an dessen Spitze Luthers Teufel und Welt einherziehen. Führen wir wiederum diese Thatsache

auf die letzte Formel zurück, so fehlt es dem höheren Ich an der die anderen centralen Partialsysteme beherrschenden Kraft, die sich eben noch am besten durch dies Bild des Gefühls des Beherrschens ausdrücken lässt; die mechanisch-psycho-physiologische Anschauung der „Unabhängigen" in der Kausalreihe z. B. leidet an ähnlichen Mängeln und Fragen, die allen Theorien im Vergleich zum praktischen Leben, bezw. dem sog. höheren Ich anhaften.

β. Hauptgesetze.

Manche derselben kehren, z. B. in der Psychologie der Bibl. und Praktischen Theologie, der Natur der Sache nach wieder, weshalb eine Beschränkung um so mehr geraten ist, als diese Gesetze gar nicht direkt zu unserm Thema gehören.

Die Menge der Gesetze, deren Terminologie und Bestimmung gleich schwankend ist, kommt grade auch bei dem Glauben zu Tage, der ja das geistige Leben in besonderem Masse umfasst; daher können wir uns nicht einlassen auf Darlegungen und Belege der Gesetze der Associationsgefühle, die in Folge eines verwandten Gefühls wie bei Sympathie und Antipathie hervortreten, oder der Gesetze der reproducirten Gefühle, deren Bedeutung z. B. Lehmann S. 264 im Einzelnen zeigt, oder der Kontrastgefühle mit ihren Nüancirungen. Auch führen wir nicht die religiösen Gefühle auf ästhetische zurück oder stellen sie mit diesen zusammen; es würde beides eine nichtssagende Redensart sein, die die Unterschiede beider geistigen Thatsachen verkennt. Die Gefühlspsychologie der Ästhetik ist auch noch zu schwankend, als dass wir den Glauben hineingezogen wissen möchten. Man hat die Schiller-Herbartsche Formästhetik psychologisch seit Fechner im Allgemeinen überwunden, indem man erkannte, dass im Begriff der „Form" eine quaternio terminorum im grossen Stil geleistet ist. Wenn schliesslich Lehmann in dem allzu kurzen Abschnitt über „religiöse Gefühle" (3/4 Seite von 356) das Schwanken der Religion beklagt, so ist dies ein Beweis mehr für unsere frühere psychologische Forderung, zunächst eine bestimmte Religion darzustellen.

Wir greifen beliebig und in absichtlicher Abkürzung heraus 1) Beziehungsgesetze zu Vorstellungen und Wollungen, 2) Beziehungsgesetze der Gefühle unter einander.

1) „Der Quell aller Poesie, Moral und Religion liegt da, wo das sympathische Gefühl sein Objekt nicht mehr unmittelbar

gegenwärtig hat“ Höffding, Psychologie S. 331. Da die Stärke der Vorstellungen in umgekehrtem Verhältnisse zu der der Gefühle steht, so ist das ideelle Gefühl (des höheren Ichs) beim Unsichtbaren um so inniger, wenn es auch an Heftigkeit einbüsst. So pflegt es bei der Erinnerung zu sein, die das Vergangene idealisirt, belebt, schöner färbt, bei dem Blick auf eine ferne Person, sei's auf dieser Erde, sei's über's Grab, und bei dem Ausblick auf die Zukunft, die farbenreich oder düster, idealisirend oder pessimirend erscheint, je nach dem augenblicklichen Gemeingefühl, das der Resonanzboden anderer Gefühle ist, nicht aber die Summe derselben. Es ist ferner ein Vorzug der Glaubensgefühle, dass besonders die Gefühle, die an die sogen. edleren Sinne sich anlehnen, wie Hören und Sehen, in der Religion eine wichtige Rolle spielen, dass diese, und in Folge davon auch die Gefühle freier Denkthätigkeit leichter sich reproduciren als die, welche zum Kreise niederer, vegetativer Funktionen gehören. Die Reproduktionsfähigkeit der Gefühle richtet sich nach der Deutlichkeit der Ausprägung, Artikulation, Mannichfaltigkeit psychischer Zustände, die grade beim Glaubensurteil über tausend Lebensverhältnisse Klarheit, Lebendigkeit, Frische der Gefühle nicht verloren gehen lassen. Erkennen und Wollen werden durch Reflexion verstärkt; es könnte als Nachteil gelten, dass die Gefühle grade dann abstumpfen. Dem gegenüber gewinnen die ideellen Gefühle wiederum an Nachdruck durch Wiederholung, statt, wie die niederen, zu verblassen. Vorstellungen kommen und gehen schnell, Gefühle langsam, sind aber desto nachhaltiger, intensiver und expansiver, der Zeitdauer und Ausbreitung über andere Gebiete nach.

2) Im Folgenden könnten wir zusammenziehen, was etwa Lehmann in §§ 315—336. 345—357 trefflich ausgeführt hat, wir ziehen vor, dies in anderem Zusammenhange und in anderer Beleuchtung darzulegen; hier sei nur hervorgehoben, dass der Affekt als das aufzufassen ist, was Name und Charakter der Erscheinung angibt. Diese ist nicht Vorstellung oder Gefühl oder dergl. einseitig, sondern das ganze Innere, das wir als „Seele“ bezeichnen möchten, ist empfindlich getroffen, das Gleichgewicht daher gestört; die gesteigerten Gefühle sind nur der Ausdruck davon und können freilich die Voraussetzung werden zu grösserem Schwanken des Gleichgewichts, zu höherer Steigerung

der Gefühle. Die Frage, was hiebei das prius sei, erledigt sich am einfachsten durch solchen tieferen und allgemeineren Rückgang. Um des Ausdrucks willen sollte man die Erscheinung des Affekts scharf abgrenzen von dem Gefühle, nicht dem Charakter nach, was ohnehin genug geschieht, sondern dem Umfang der Erscheinung nach; das gilt überall, besonders auch für die Psychiatrie. Für den Glauben ist der Affekt ein zu überwindender Widerstand; es gibt wohl einen heiligen Zorn Gottes und seiner ordnungsmässigen und geschichtlich gewordenen Vertreter auf Erden, aber doch nur dann, wenn die Wirkung der Liebe bei einem verstockten Herzen zu Ende geht. Jede Aufregung ist nicht menschenwürdig und Gott ähnlich, sondern zieht in die Abhängigkeit von der Aussenwelt hinunter, statt in die Freiheit der Gotteskinder hinauf.

b. Inhaltliches.

α. Ideelle Gefühle.

Wenn wir oben die Gefühle als unzulänglich für das Glaubensschema verwarfen, so leugneten wir damit die Zulänglichkeit der Gefühle an sich zu einem (religiösen) Urteile, meinten aber nicht die Gefühle in ihrer verschiedenen Form als Begleiterscheinungen des Glaubens; man unterschätze dieselben nicht, sind sie doch bei ihrer entschiedenen Subjektivität, ihrer Biegsamkeit und Unbegreiflichkeit die Kanäle, durch die am reichsten Gottes Gnade einströmt, am innigsten Gottes Geist mit dem unseren sich berührt, oder vielmehr der Indikator, dass auf einem sonst unzugänglichen und unbekannten psychischen Gebiete, das wir mit dem schillernden Namen des Unbewussten bezeichnen, etwas sich vollziehe. Die Kausalwirkung, das Problem der Materie, kann in den letzten Gründen, die aufzudecken etwa gelüstet, nicht verstanden werden; wir sind weit entfernt, eine Lösung für das Geistesproblem in dieser Richtung zu prätendiren, es gilt, hier wiederum die Grenzen abzustecken, in denen das Postulat des Glaubens sich bewegen darf. Ist das Bekenntnis, die Richtung zu Gott, eine Wirkung von Oben, nicht blos zu erklären durch offen liegende Lebensführungen, die immer mehrdeutig bleiben, und wiederum diese Überzeugung eine Thatsache, ähnlich wie die von Händel, dass er sein „Halleluja“ nicht von sich habe,

so kann das „Unbewusste“ nur dann der Kanal sein, wenn es Röhren in das Gefühlsleben erstreckte. Man schelte dies nicht Metaphysik, sondern verstehe psychisch, wenn man verstehen will; das Gefühl ist nur das Lokalzeichen, dass irgendwie und irgendwo etwas Psychisches vor sich geht.

Der Ausgangspunkt war, dass der Glaube geniesst und zwar die Lebensgemeinschaft Christi in irgend einem Falle oder Stücke z. B. Vertrauen, Vergebung, Heiligung, oder verallgemeinernd, verschmelzend, die ganze Fülle erfahrener Liebe. Es ist jedoch ungenau, zu sagen, dass man Frieden geniesse; das Gefühl des Friedens ist Begleiterscheinung, die aber, weil sie Inhalt des Gefühls ist, über den eigentlichen Charakter täuscht. Solcher logisch für den Glauben fast nebensächlichen, psychisch hauptsächlichen Begleiterscheinungen gibt es ideelle und affektive, die voluntativen fallen dabei teils mit diesen, teils mit jenen zusammen, wie sich dies aus der Natur des Willens erklären wird; die ideellen Gefühle sind zunächst vorstellungsmässige Begleiterscheinungen, die wir nur in der Richtung der „Gewissheit“ verdeutlichen, die affektiven, richtiger emotionellen, sind genussmässige Begleiterscheinungen, von denen als wichtigste dreierlei in Betracht zu kommen scheinen; und zwar hängt „Friede“ an den eigenen Vorstellungen, „Liebe“ an dem Verhältnis zum Andern, „Busse“ an dem Vergleich mit dem Anderen.

Läuft für Manchen der Glaube auf das Erkennen hinaus, so doch wohl für Alle auf das praktische Erkennen, das des Andern gewiss sein will um eines höheren Zwecks willen; dieser Andere ist hier Christus oder allgemeiner eine Person überhaupt, die ja in ihrer Totalität so unsichtbar, ungreifbar ist wie der Erhöhte. So erklärt sich das Interesse und der Glanz des Gewissheitsgefühls; ist dies an sich blos formell, d. h. Übereinstimmung der Wirklichkeit der Thatsache bezw. der Wahrheit der Gesetze mit der „Einbildung“, so treten damit grade im Glauben eine Fülle anderer Gefühle in Thätigkeit. Der verewigte Frank hat in seinem System der Gewissheit diesen Begriff als grundlegenden nicht nur für die Apologie, sondern auch für den ganzen Aufbau der Dogmatik verwertet und zeigt darin ein erfreuliches Bewusstsein von dem Werte der Glaubenspsychologie, nicht minder als etwa auch Grau in dem „Selbstbewusstsein Christi“. Wichtige Beiträge hat Kaftan verschiedentlich geliefert, z. B. auch in Zeitsch. f.

Theol. u. Kirche S. 485 f., Heft 6, in einem Aufsatze: Glaube und Dogmatik, ferner in einer Besprechung von Kirn, „Über Wesen und Begründung der christlichen Gewissheit“, Theol. Litteraturz. 1890, S. 311.

Ein ausführlicher Abschnitt über „Gewissheitstheorien“ findet sich in Al. Schmid, Erkenntnislehre, Freiburg (Herder) Bd. II, Kapitel X—XII, der als katholischer Theologe vorsichtig aufzunehmen sein mag, aber dennoch wahrscheinlich dankenswerte Beiträge liefert.

Nach Kirn ist Gewissheit das Bewusstsein von der Notwendigkeit des Urteils, beruht auf dem Zusammentreffen eines subjektiven und objektiven Faktors, ist die Notwendigkeit eines Gedankens nach Bewusstseinsgesetzen; psychologischer, weniger logisch-abstrakt redet Kaftan von einem Zwang der Thatsachen, welche das Gotteskind seines eigenen Lebens „gewiss“ werden lassen. Bei Kirn ist noch der formale Gedanke Kant's geltend, der zuweilen auch die Gewissheit tragen mag, aber wir müssen eine breitere Grundlage suchen, die auch für den gewöhnlichen Christenmenschen zutrifft. Diese ist nicht der Zwang von äusseren oder inneren Thatsachen, sondern das immerhin formelle Gefühl, das Kaftan mit dem missverständlichen Ausdrucke des eigenen Lebens im Auge hatte; dies Gefühl der Gewissheit ist Begleiterscheinung von dem Werturteil des Vertrauens, das meist nicht aus den Erfahrungen eines Augenblicks oder Falls entstanden ist, sondern der Ertrag der gesammten früheren Entwicklung. Auch das Vertrauen auf eine Autorität hin ist complexer Natur, da diese Autorität nicht sofort war, was sie bedeutet; jene Begleiterscheinung kann freilich zum Gegenstand besonderer Betrachtung werden. Es liegt an uns, wie wir die mehrdeutigen Wahrnehmungen reflektiren, so dass der Subjektivität, dem Skepticismus Thor und Thür geöffnet scheint. Dennoch wird nun erst die Gewissheit grundsätzlich gesichert! Alles Erkennen ist hypothetisch, relativ, schwankend, kann corrigirt werden durch neue Erkenntnisse ausser der einen Erkenntnis, die sich nicht an äusseren Dingen orientirt, sondern in unmittelbarer Wahrnehmung an dem Vertrauen zu Gott in Christo Jesu. Ist nach G. Teichmüller nur das Bewusstsein unmittelbar, einfach im Gegensatz zu jeder Erkenntnis, die freilich allein mitteilsam wird, so ist im Besondern die religiöse Gewissheit eine

Erkenntnis einer unmittelbaren Thatsache; die religiöse Gewissheit liegt daher nicht in den abstrakten Höhen, zu denen sie empordringen kann, sondern auf der ganzen Leiter, die der Glaube als Vertrauen auf den Entwicklungsstufen einzelner Erfahrungen durchschreitet. Das ist nicht fixe Wahnidee, sondern verbürgt, vermittelt durch Gotteswort in Christo, der durch das harmonische Zusammenstimmen einer Lehre vom höchsten sittlichen Werte mit einem entsprechenden, sonst nirgends vorhandenen Leben den Beweis bringt und diesen vervollständigt durch unsere Lebenserfahrungen; hier greift der Gedankengang schon in das über, was über Erkenntnis und Erfahrung ausgeführt ist. Je mehr das Gefühl in die Nähe des selbstthätigen Willens gerückt ist, desto weniger ist es dem Verfall nahe; nur in solcher freien Luft des höheren Ich kann die Gewissheit gedeihen, an die so grosse Ansprüche im Leben und Sterben gestellt werden. Ist für uns der einzige Gottesbeweis der psychologische (des Genusses), so kann die Gewissheit hier allein liegen; sie darf nicht theologisch, sondern muss religiös sein. Je unmittelbarer sie ist, desto leichter kann man die Gnadenwirkung Gottes auf dem Wege der Gefühle verstehen und erklären, von der wir oben andeutend redeten. Wenn schliesslich die Gewissheit, wie Alles im Glaubensleben, eine Stufenleiter darstellt, so entziehen wir nicht dem niederen Durchgang den berechtigten Namen, fordern jedoch in der Definition der Gewissheit, dass sie wachse, wie der gesammte Glaube zum Werden bestimmt ist. So ist Zusammenhang, Tiefe, Christentum in der Gewissheit, die so leicht aus jenem Zusammenhang gelöst oder nicht psychologisch verstanden wird, die schliesslich nicht formell, sondern recht inhaltsvoll ist, indem sie auf den letzten Grund zurückgeht; jede andere Gewissheit ist Versuch zu der echt christlichen, nicht ohne Bedeutung, aber leider oft ohne nachhaltige Kraft. Gottes „gewiss“ sind wir im christlichen Vertrauen, und wenn dies letztere ein integrirendes Merkmal der „Wiedergeburt“ ist, so auch die Gewissheit. Vielleicht ist es nicht überflüssig, auf die Zufälligkeit, Bildlichkeit, Missverständlichkeit, Schwierigkeit des oft verpönten Ausdrucks hinzuweisen; der HErr hätte statt dieses seinsurteilsmässigen Terminus gewiss einen anderen gebraucht, wenn Er nicht (Joh 3.) der Anschauung des Nikodemus hätte entgegenkommen und von dem Zeitschlagworte des „Lebens“ mit fast ironischer

Paradoxie hätte ausgehen wollen. Geburt setzt, wenn auch nicht mit Gewissheit, so doch mit Gefühlen ein; so entschuldige man diesen gelegentlichen Exkurs, der auch wieder an dem Untergrund aller Erscheinungen, an der Seele vorbeiführt.

β. Emotionelle Gefühle.

Unter Rückweis auf die obige Einteilung skizziren wir 1. den Frieden, der im Gegensatz zur Zufriedenheit die Ruhe der Seele in grösserem und höherem Masse ausdrückt. In dem Begriffe: „Zufriedenheit“ liegt, was zum Frieden führt (mittelhochd. ze Ziel, Verhältnis ausdrückend) und obendrein nur eine Eigenschaft, in „Frieden“ selbst eine Thatsache, die das Ziel erreicht hat. All' Fehd' hat nun ein Ende, singt der Erlöste schon in dieser Welt, und dass an dem Frieden der Seele Alles liegt, bezeugt auch jedes Streben nach Zufriedenheit. Friede hat Kampf und Sieg zur Voraussetzung, soll es nicht halber, fauler Friede sein, und den Triumph in sich, der durchgeistigt ohne Überhebung über den Widersacher mit dem Siege gegeben ist. Schwermut gibt's nicht für Christen in der Welt mit ihrer Schwere und Schwerfälligkeit zum Guten; psychologisch ausgedrückt: das Gleichgewicht, die Harmonie, das schöne Ebenmass der Seele ist wiederhergestellt, indem das höhere Ich herrscht; die Spannung gelöst, das Erhaltungsstreben der centralen Partialsysteme erfüllt, die Koordination vollzogen, und dabei bewahrt die lebendige Herrschaft das höhere Ich vor Totenstille, die nicht Friede ist. Friede ist also nicht ohne Weiteres Freude, die ex- und intensiv gedacht zur Seligkeit wird, Friede ist Kontrastgefühl und darum nach dem negativen Gefühle der auf- und abwogenden, sorgenvollen Unruhe um so wohlthuender. Obwohl nur Begleiterscheinung, spielt der Friede, wie es derartigen Erscheinungen geht, eine wichtige Rolle im Glaubensleben und ist mit diesem fast enger verbunden als die Gewissheit, die in genauerem Sinne Folgeerscheinung bleibt; je nachdem die Reflexion auf diese oder jene Seite des Glaubens sich richtet, springt dies oder jenes in die Augen.

2. Liebe, die man nicht ohne Weiteres mit Sympathie zusammenstellen sollte, indem dies als psychologischer, jene als vulgär-religiöser Ausdruck gilt, dem das ethische Wohlwollen zusammenhangslos sich anreiht. Nimmt man Liebe in dem ge-

wöhnlichen umfassenden Sinne, für den Poesie und Praxis des Lebens die beste Erklärung geben, so muss sie auch streng vom Glauben getrennt werden; dieser ist weder Gefühl noch „Abhängigkeitsgefühl“ (der Terminus soll übrigens nicht von Schleiermacher, sondern von Delbrück, dem frommen Erzieher des nachmaligen Königs Friedrich Wilhelm IV. stammen), setzt vielmehr ein Verhältnis zwischen Gott und Mensch voraus; ein Anthropomorphismus gestattet allenfalls, das Verhältnis von Mensch zu Mensch auf jenes Verhältnis zu übertragen. Erinnern wir uns weiter der Insufficienz des Gefühls, um den Glauben zu decken, so scheint es ratsamer, für die Liebe auf den Willen als Grundthatsache zu recurriren (vergl. Plato's ἔρως); das Gefühlsmässige daran ist beim oberflächlichen Blicke Begleiterscheinung eines Anderen, und das willensmotorische Element der Liebe ist mindestens kein Gefühl. Liebe ist dennoch Glaube in anderer Form.

3. Während Reue nur an die begangene, bezw. unterlassene That anknüpft, eine blosse Selbstverurteilung um des Misserfolgs willen seitens des niederen Ich ist, wird christlich-evangelische Busse stets durch den Glauben geboren, blickt vergleichend auf die Herrlichkeit des HErrn und die eigene Schwäche; erst so kommt's zu einer „Besserung“ der „Busse“, die beide sprachlich bekanntlich verwandt sind.

Wird man die Kürze dieser Äusserungen schelten, so können wir dabei einen Fehler nur zugeben, sofern nämlich weder hier, noch sonst wo von der physiologischen Grundlage des Gefühls gesprochen ist; alles Derartige aber ist auf später verschoben. Die Kraft des Glaubens, dessen Rückwirkung auf das Leibliche durch die Gefühle vielleicht manche theologischen Probleme verständlich machen könnte, wird dann erst zum vollen Ausdruck gebracht werden; wir erinnern dabei an die Möglichkeit, Leiden leicht in Geduld zu tragen, die man auch sonst als Selbstbeherrschung beobachtet, ferner an die Ewigkeitshoffnung der Verklärung, die durch solche Erörterungen nicht begründet, sondern allenfalls bewährt werden soll; gerade wenn man die Ewigkeitsfäden nicht erst im Grabe, sondern in diesem Leben schon anknüpft, wird manches verschrieene Dogma nicht nur verständlich, sondern psychologisch gefordert.

C. *Wollungen.*

a. Psychologisches.

An die Spitze unserer kurzen Erörterung, in der zu den mannichfachen früheren, zerstreuten Bemerkungen wenige principielle Hauptpunkte hinzugefügt werden, verdient das schon citirte Buch von Ribot, der Wille (Deutsch bei Reimer-Berlin) gestellt zu werden, weniger wegen seiner Resultate, die nicht den Abschluss der Debatte über die Principien der Willenstheorie bilden dürften, als wegen der Methode, die massgebend auch durch Ribot's frühere Arbeiten geworden ist. Besonders in der Psychologie des Willens ist es wertvoll, methodisch die Psychiatrie heranzuziehen, durch die das Normale im Kontraste zum Krankhaften recht hervortritt; aber die Psychiatrie führt zu keinem fruchtbaren Ergebnis, wenn das genuin-psychologische Gewächs vom eigentlichen Mutterboden verpflanzt wird. Wiederum lehrt die Psychiatrie, dass, so unangetastet die Kraft und der Mechanismus der Vorstellungen wirken, dennoch bei Geistesstörungen der Wille unfähig sein kann. Grund genug, die Vorstellung vom Willen zu sondern und die Schwierigkeiten, die in der Psychologie des Wollens liegen, nicht dadurch zu heben, dass man ihn leugnet, bezw. in irgend welcher Form auf jene zurückführt. Ribot hebt mit Recht die Wurzel des Charakters hervor, aus der der Wille, d. h. irgend ein Komplex psychischer Thatsachen hervorwachse. Es wäre gut, wenn der verdienstvolle Forscher von dieser Voraussetzung aus den Charakter nicht blos in seinen entwicklungsmässigen Phasen verfolgt hätte, sondern auch in dem Durchschnitte eines Augenblicks, einer jeweiligen Person überblickt hätte. Wir möchten ernstlich den Finger an diese immer wiederkehrende Art und Weise legen, ein psychisches Gebilde im psychisch-genetischen Umblick zu überschauen, statt durch eine gleichzeitig (psycho)-logische Abgrenzung die psychische Thatsache vor dem Zerfliessen zu bewahren; es ist wieder der Unterschied der rationalistischen und kriticistischen Methode, auf den das Verdienst Kants und der Umschwung der modernen Wissenschaft sich zurückführen.

Man muss sich zunächst klar werden über die Grundsätze psychologischer Erkenntnis des Willens; dies geschieht nicht durch Erörterungen über innere Wahrnehmung und Selbstbe-

obachtung, in dem Allem Logicismus steckt. Nur das Vorstellungsmässige kann man erkennen und darum auch das Gefühl, das selbst zum Teil Erkenntnismittel ist, als solches freilich früher übersehen wurde, weil es zu nahe lag, und man von der Einseitigkeit der Vorstellung beherrscht war. Dagegen kann der Wille an sich nicht ohne Weiteres erkannt werden; das hat er gemein mit dem Ich und vollends mit dem höheren Ich, als dessen Ausfluss man wohl grade den Willen bezeichnet; auf der Oberstufe des entschlossenen, bewussten Willens, der Selbstbestimmung liegt das eigentliche Charakteristikum wahren, menschlichen Lebens. Jede Kraft wird nur aus den vorstellungsmässigen Äusserungen erkannt, nicht minder die Geisteskraft des Willens. Deswegen ist Geist nicht Wille, der in seiner specifischen Art vielmehr durch die Form, Natur des Geistes bestimmt wird. Kraft ist wie Bewegung ein sog. Oberbegriff, der sich nach der Richtung, Schnelligkeit, Dauer, Extensität, Intensität des Angriffs bemessen lässt, aber an sich unzugänglich ist; nicht Arithmetik, sondern allenfalls analytische Geometrie käme hier in Frage. Man sieht, in welcher für die Erkenntnis bedenklichen Nähe der Wille schwebt; nur durch einen Rückschluss, durch einen indirekten Beweis kommen wir zur Thatsache des Willens, die der natürliche unbefangene Sprachgebrauch einfach behauptet, und mit ihm von jeher die Philosophie. Die Begriffe der Verpflichtung, Verschuldung und Verantwortung, die auf einen Willen hinweisen — alte Wahrheiten können nicht oft genug wiederholt werden! — sind unüberwindliche stamina, an denen sich alle Pseudowissenschaft den Kopf zerrennen wird; und wer den Schaden hat, braucht für den Spott der Menge, die die Philosophie immer noch als eine wider und für den Verstand gemeingefährliche Sache ausgibt, nicht zu sorgen. Die Sittlichkeit mit ihrem Kernpunkt der Pflicht will man vom Willen in jede andere Sphäre des Utilitarismus oder dergleichen entrücken; es ist dies ein Abbild von der Unbestimmtheit, in der der Wille schwebt, die wieder eine Folge ist der Vielseitigkeit und Vielgeschäftigkeit desselben: bald ist und wirkt er so, bald so; kein Phänomen ist so durchwachsen mit einem anderen wie der Wille, den man nur deshalb meint zu erkennen, bezw. zu leugnen, weil er in Erkenntnisfaktoren scheinbar aufgeht. Nur deshalb konnte Schopenhauer zu dem metaphysischen Luftschloss kommen, in

dem der Wille das Scepter schwingt. Ein Umschlag auf die Schopenhauer und Hartmänner, die Nietzsche praktisch ausstaffirt hat, ist nur zu natürlich für das menschliche Denken, dem Hegel mit seinen bekannten Behauptungen von dem Um- und Ausschlag alles Seins doch nicht so Unrecht that.

Man könnte einen receptiv-passiven und spontan-aktiven Willen unterscheiden, aber die Zulassung, bezw. Aufnahme von sensorischen Elementen wird meist zurückgestellt hinter der spontanen Thätigkeit, die das dargebotene Vorstellungs- bezw. Gefühlsmaterial verarbeitet oder behandelt; die hauptsächlichste Schwierigkeit der Erkenntnis und wichtigste Rolle des Willens liegt auf letzterem Gebiete, im höherem Ich, das Entstehung und Begleitung immerhin dem niederen Ich mit seiner physiologischen Färbung verdankt.

Sprachlich ist der Wille zunächst „Belieben", wie dies auch der ursprünglich sprachliche Charakter des Wollens als eines indikativisch gebrauchten Optativs (vgl. „willig") beweist. „Wollen" hängt mit Wal und Wol zusammen, und in der That hat man den Willen psychologisch mit allen diesen Ableitungen in Zusammenhang gebracht. Ja der eigentliche Gebrauch ist bei dem ungeschiedenen ersten Sprachgefühl nicht ein Zwang, innerhalb des Genusses, wohin wir das Belieben, Wünschen einordneten, stehen zu bleiben; es zeigt uns nur den natürlichen Weg, auf dem das Mögen und Begehren zum Willen wird, ohne dass dieser immer dadurch veranlasst würde. Ist es nach Allem klar, dass der Wille eine ursprüngliche Thätigkeit der Seele ist, nicht die primitivste weder im psychisch-genetischen noch (psycho)logischen Sinne, sofern ein Gradmesser unmöglich ist bei einem aus verschiedenen Phänomenen gleichzeitigen Bewusstsein, so fragt sich, welche nähere Bedeutung dem Willen zukommt im Seelenleben. Man setzt 1) im Willen ein Vermögen, welches die mannichfachsten Elemente zum Inhalte eines Bewusstseins zusammenhält und ordnet; daher ist z. B. der Wille im Urteil; 2) ist der Wille das Vermögen, zwischen zwei Möglichkeiten zu wählen, was nicht mit irgend welcher Vernunftthätigkeit zu verwechseln ist, so sehr diese auch hier im Spiele ist; es scheint jedoch zulässig, diese Wahlfreiheit zwischen mehreren Objekten zu vereinbaren mit der Richtung und Thätigkeit auf ein Objekt; es würde der Wille mit dem Genuss verknüpft sein. 3) hat man, um alle anderen

Möglichkeiten unterzubringen, einen Willen angesetzt, der eben alles Andere besorgt; er müsste Innervationsempfindungen anspannen und in Zucht halten, aber immer ist daran zu erinnern, dass der Wille nicht äussere That ist, sondern vor dieser liegt. Wir wissen nicht, ob man in der Botanik feste Gesetze kennt, nach denen an bestimmten Stellen die Reiser, Ausläufer, Knospen ansetzen; es müssten mehr oder weniger äussere Einflüsse sein. Solche Reiser schlägt beständig im Traume und Wachen der Vorstellungs- und Gefühlsmechanismus aus, scheinbar ohne Gesetz und Ordnung; Aufgabe des Willens ist es, diese etwa durch den willenslosen, niederen Willen hervorgebrachten Ausläufer zu unterdrücken. Dies geschieht unbewusst, und dann ist es Virtuosentum der Selbstverleugnung, oder bewusst, dann ist es Kampf, aber auch Erkenntnis; aber immer erhielt der obere Wille die Weisheit von der abwägenden heterogenen Vernunft, oder vielmehr direct von dem Ich, dem Reservoir von Vernunft und Genuss zugleich. Der Wille darf nicht in's Intellektartige aufgehen, aber ebensowenig hinabgezogen werden in blosse Bewegung; grade diese Zwittergestalt solchen Mitteldings, das dennoch unmittelbar primär ist, macht die Beschreibung so schwer und führt immer wieder auf das Ich, dessen Funktion der Wille ist. Dabei sei erinnert, dass es nicht richtig ist, den Willen immer nur auf Ordre eines Gefühls hin wollen, bezw. handeln zu lassen. Die Psychiatrie und alle Störungen und Schwankungen, die schon die Psychologie verzeichnet oder verzeichen sollte, widersprechen dem. Es gibt Naturen, und nicht die schlechtesten, und Umstände, und nicht die seltensten, wo man nur künstlich den Willen vom Gefühle ableitet; der Wille hat seinen Untergrund im Charakter, oder wie man sonst den begrifflich-psychischen Ausschnitt des Ich, der Seele bezeichnen will. Gleichviel wodurch der Wille angeregt wird, womit er vereint auftritt, er ist eine Kraft, die etwas in Angriff, Anspruch nimmt, sei's ein Hindernis abzuwehren oder ein Objekt zu gewinnen. Daher hat der zu wenig beachtete Teichmüller ganz Recht, wenn er statt des missverständlichen „Willens“ gradezu „Bewegung“ setzt; grade dies Schwanken in Bezug auf das wesentliche Objekt hat zu Bedenken gegen den Willen selbst geführt. Eine Einteilung des Willens ist daher nur möglich in Bezug auf die Art und Objekte der Kraft, die man auf verschiedene Weise arrangiren

mag als Komplexe und Einzelthatsachen, als ideelle oder emotionelle, in positiver oder negativer Form; die Konstante des Willens, das Fundamentale ist die Kraft des Ergreifens, bezw. Abwehrens; der Ursprung des Instinktiven, Intuitiven u. s. w. kommt erst in zweiter Linie in Betracht, wenn man nicht doch wieder hinundher schwanken will, ob er etwas Primitives oder Complicirtes ist.

Plato und Manche nach ihm hatten gar nicht so Unrecht, das Begehren, Wünschen, Streben mit dem höchsten Gute in Verbindung zu setzen; aber das Begehren an sich ist damit noch nichts rein Willensmässiges, sondern gehört zum Genuss als negativem Pol und ist ein Multiplum aus diesem und dem Willen; Wünschen und Streben dagegen liegen auf dem Wege des Willens, jenes als Vorgenuss, dieses als gedankliche Operation. Wir nehmen daher in unserer Theorie dem Willen viel von seinem Umfang, um ihm dies zu ersetzen durch die Macht der Bedeutung. Grade weil der Wille so verwandt ist mit dem Gefühle, bezw. in der Erfahrung so häufig mit diesem zusammenhängt, so ist die Verwirrung auf diesem Gebiete fast am grössten, um so mehr, als die Veränderung, die der Wille in den verschiedenen Stufen und Formen der Entwicklung durchmacht, nicht eben merklich ist. Man pflegt den Willen ansetzen zu lassen am „Triebe" (vergl. unsere „Princip." S. 15 f.); dieser ist jedoch weiter nichts als ein dürrer Begriff, der das starke Gefühl verbindet mit der noch nicht vorhandenen Willensregung, dem keine psychische Thatsache entspricht. Der Ausdruck: „Trieb" ist ein echtes, rechtes Seelenvermögen, eine Äusserung irgend einer Kraftcentrumsmonade, eine „Tendenz", von der der Naturwissenschaftler Goethe gern in den Entwicklungs- und Verwandlungsformen der Tiere und Pflanzen fabulirte; psychologisch-wissenschaftlich ist er nicht mehr wert als alle Realien, die die Nominalisten aller Zeiten und Formen bekämpft haben, die Realien von den Platonischen Ideen bis zur modernen religionslosen Sittlichkeit. Innerhalb der Interessensphäre des niederen Ich, besonders des Nervus Sympathicus mit seinen vegetativen Funktionen ist freilich Alles mehr oder weniger in ungeschiedener Einheit; daher heisst auch der „Trieb" Gefühlswille, was unsere Ansicht nicht stört. Den „Wunsch" nähert man ebenfalls gern dem Willen, obgleich derselbe sammt dem Triebe, wie wir sahen, nichts weiter ist, als die negative Seite des Genusses, nur dass hier der Gefühlsmodus mehr contemplativ ist, dort mehr motorisch, bezw.

„stark“ oder „heftig“. In dem heftigen Gefühle, das im Unterschied vom starken Gefühle nicht einen Grad, sondern eine Art bezeichnet (nämlich die Art des qualitativen Angriffs hier, den Grad der quantitativen Fortdauer in der Stärke dort, s. oben S. 63), ist, wie und wiefern wir sahen, ein embryonaler Wille. Die Selbstbestimmung ist wiederum nichts blos Willensmässiges, obgleich dasselbe in seiner besseren Form grade so erscheint; auch die Entschlossenheit ist verquickt und abgeleitet von dem Intellekte (Urteile), auf das z. B. Ribot und ähnlich andere physiologische Psychologen geradezu den Willensakt zurückführen, und dasselbe gilt von Brentano, der im „Ursprung sittlicher Erkenntnis“ die Theorie, als ob Wille auf Urteil beruhe, insofern fortsetzt, als er die „richtig charakterisirte Sittlichkeit“ durch evidente Urteile zu bestimmen sucht. Schon die Thatsache, dass der Wille trotz aller einleuchtenden Reflexion kraftlos sein kann, die in neuester Zeit z. B. Börnjson anstellt durch seinen Mahnruf: „Zur Sonne zurückkehren“, die Nacht nicht zum Tage zu machen und umgekehrt, sollte davon abhalten. Man würde sich nicht nur die Arbeit erleichtern, sondern auch mehr zur Klarheit beitragen, wenn man diese einfachen Thatsachen anerkennen und anwenden wollte. Dann wird die Freiheit nicht auf die Wahlfreiheit beschränkt oder sammt dem Willen geleugnet, oder der Wille nur in der erkenntnismässigen Wahl gefunden, die zufällig Verhältnisse zusammenwürfelt, welche doch im nächsten Augenblicke anders aussehen können. Die ganze Streitfrage, ob Determinismus oder Indeterminismus scheint wieder einmal auf eine quaternio terminorum im grossen Stile zurückzuführen sein; man hält sich nicht gegenwärtig, was man unter Wille verstehe. Determinismus und Indeterminismus sind Ausdrücke zweier verschiedener Anschauungsweisen. Wie Kausalität und Teleologie miteinander und durcheinander bestehen, so jene Begriffe, nur dass in der Teleologie ein Zweckbegriff, im Determinismus der Motivbegriff steckt. Lotze hat bekanntlich dies so ausgedrückt, dass der Indeterminimus am Anfange einer Willensäusserung stehe, der Determinismus in der Abfolge der Gesetzmässigkeit. Das scheint einseitig und halb, der Wille hat in jedem Augenblicke fortzuwirken in der Gesetzmässigkeit; wir stehen hier wie vor jeder Bewegung, mit Du Bois-Reymond vor einem: Ignoramus, aber einer Thatsache; der Wille ist im Laufe der Entwicklung mehr als eine gewöhnliche Bewegung des niederen Ich, aber immer in Bezug auf sein Wesen der Bewegung ähnlich. Noch deutlicher löst und präcisirt sich die

alte Streitfrage durch den Rückgang auf die obige Unterscheidung des oberen und niederen Ich; das „unfreie“ Tier reagirt nach bestimmtem Gesetze auf bestimmte äussere Eindrücke, nicht anders der Mensch, sofern er an das Ende des Tierreichs hinanreicht; aber der Anfang seines Menschentums wächst keimmässig aus jenem Ende heraus zu dem, was schon physiologisch und anatomisch ihn vom Tiere unterscheidet. Im Oberstübchen der Rindenzellen liegt die Freiheit des Willens, nicht mehr im Sinne der receptiven Aufnahme und Fortentwicklungsfähigkeit, sondern im obigen Sinne der Kraft, in das Gefüge psychischer Thatsachen einzugreifen; frei ist der Wille, sofern das Ich frei ist. Da der Wille eine unmittelbare Thatsache ist, der die Freiheit correlat, immanent, inhärent, commensurabel ist, so haben wir Menschen nichts danach zu fragen. Es ist ein Geheimnis, allenfalls zu glauben, und darum nicht zu erklären, zu beweisen, zu messen, und jede Überschreitung der kriticistischen Methode ist ein Unfug, den man endlich lassen sollte, nicht grösser als der Versuch, das Gefühl, eine letzte Instanz der Erfahrung, abzuleiten.

Aus dem Wesen des Willens erhellt, dass der Wille als Zuträger und Agent des Ich dieses selbst in besonderem Masse stärkt, hebt, übt, ja zuweilen durch kräftigen Entschluss die ganze Atmosphäre reinigt; da das niedere Ich seinen Anstoss von Aussen doch erhält, so ist der Wille des höheren Ich für dieses noch wichtiger, sich kräftig durchzusetzen beim „Fleischeswillen“ der gewöhnlichen Triebe, nicht blos insofern ein Entschluss oft von weittragender Bedeutung wird, sondern auch formal in Folge der Gewohnheit. Die Aufgabe des Ich, sich harmonisch zu gestalten in Selbstzucht, leistet dasselbe eben durch den Willen; aber von der mangelnden Willenskraft aus kann schliesslich jede Willensregung auch des niederen Ich verkümmern und verdämmern und — es geschieht heute so häufig in und ausser den Irrenhäusern. Auch im höheren Ich kann der Mechanismus eintöniger, gelehrter Überlegung eine Persönlichkeit knicken ohne den Segen willenskräftiger, selbst überwindender Arbeit, der Wille selbst will nicht vereinseitigt werden, sondern an dem Gleichgewicht thätig sein, vor Übersättigung wie Ausdörrung schützen; freilich ist in alledem vernünftige Überlegung mit dem Willen gepaart.

b. Praktische Anwendung.

Den innigen Zusammenhang, den besonders die ausländische Psychologie zwischen Glauben und Willen constatirt hat, ohne diesen Konnex weiter zu erklären, meinen wir nicht besser verstehen zu können, als durch Rückgang auf das Ich. Will man den Glauben blos als Gefühl fassen, so ist es nach der gewöhnlichen Ansicht, die dieses als Voraussetzung des Willens ansieht, nicht schwer, dieses auch zum Triebrad des Glaubens werden zu lassen. Indess soll jener allgemeine, erkenntnistheoretische Glaube, den man zunächst im Auge hat, mehr als Gefühl sein; ja beide Bedingungen, sowohl über den Zusammenhang von Glaube und Gefühl als über Gefühl und Wille, können wir uns nicht aneignen ohne Weiteres, wenigstens gibt es in Bezug auf das letztere Verhältnis genug Fälle, wo der Wille wenig oder gar nicht abhängt; schliesslich ist in jeder psychischen Thätigkeit ein Gefühl und Willensvorgang latent. Ist nämlich der Glaube erzeugt und berührt durch eine Persönlichkeit, so bleibt es nicht eine contemplative Betrachtung, sondern treibt weiter zum Willen, der um so fester und entschlossener wird, je mehr der Glaube über das Urteil laufend sich gereinigt und abgeklärt hat. Mag man sich zur Erklärung jenes Fortgangs auf die Nachahmung einer Bewegung stützen, die sogar rein reflektorisch-instinktiv ausgelöst werden kann: Thatsache ist, dass eine Persönlichkeit belebend wirkt, ob man dies auf die Menge der Partialvorstellungen zurückführt oder auf das besondere Neue der Bewegung, das in der Persönlichkeit auf das ganze Ich wirkt. So gliedert sich organisch die Willensthätigkeit in unsere Genusstheorie des (religiösen) Glaubens ein. Man pflegt denselben als Multiplum von Vertrauen und Liebe zu fassen, so dass Liebe wie Vertrauen ihren Quellpunkt im Glauben haben; die „Werke“ sind Erkenntnisgrund des Glaubens wie dieser selbst wieder principium essendi. Nur da konnte man in dogmatischen Extravaganzen der Reformationszeit die Werke für unnöthig zur Seligkeit erklären, wo man den Glauben logicistisch isolirte, statt ihn psychisch zur elektrischen Kraft werden zu lassen, die heilsam von selbst das ganze Geistesleben durchströmt. Die Willensfrage schneidet offenbar tief in die Ethik ein, wenn man dieselbe auch bisher in Kantscher Weise wenigstens auf specifisch christlichem Boden logisch behandelte, statt den Willen als Ausgangspunkt hoch zu halten. Zuerst hat man sich mit

Schleiermacher klar zu machen, dass Sittlichkeit eine Gesetzmässigkeit ist; diese verlangt zwei feste Punkte, von denen der eine stets der menschliche Wille ist, der andere entweder der Mensch selbst, der Nächste oder Gott. Die Pflichten in dieser Weise einzuteilen und aufzuzählen, scheint dürftig, und in der That ist es unrichtig, da die Pflichten gegen sich selbst zum Teil oder ganz ihr Licht von den anderen Pflichten empfangen, also eine gewisse Wechselwirkung besteht. Gott zu lieben, ist das vornehmste Gebot und die Nächstenliebe, so selbstständig dieser Faktor auch in der philosophischen Ethik als Altruismus auftritt, ist Ausfluss, bezw. Immanenz der Gottesliebe. Wie Teleologie in der Kausalität wirkt, so Gottesliebe in Nächstenliebe; man kann Gott nur in der Welt lieben, grade so wie der Gottesdienst der Andacht Bezug und Bedacht nimmt auf die Weltsphäre, und wie Gott erkannt wird in der sinnlich-wahrnehmbaren Person Christi, der ein Geisterreich auf die Erde gesenkt hat. So schwer es dünkt, die zwei verschiedenen Sphären auseinanderzuhalten, Gott wird im Nächsten oder im Selbst geliebt, nicht als ob die Persönlichkeit Gottes sollte gesprengt werden, sondern es ist eine verschiedene Auffassung, aus deren Divergenzen wir geist-leibliche Wesen nicht herauskommen; Sittlichkeit und Religion sind in der That sonst identisch, nur darf man nicht die erstere auf die Beziehungen zum Nächsten beschränken; dem „du sollst" der Pflicht entspricht das „du kannst" der Gottesliebe. Alles Unrecht und Böse ist in anderem Werturteil Sünde wider Gott, und alles Gute ist dem gethan, in dem die Fülle der Gottheit wohnte, wird vom Vater gelohnt; beides muss gleichzeitig und gleichmässig festgehalten werden, die Bruderliebe, die sich nicht blos auf den erhöhten Christum concentrirt (vergl. „Um Christi willen", Christl. Welt 1890), sondern auch auf den Bruder selbst richtet, also auf diesen wie auf jenen in konkreter Allgemeinvorstellung zugänglichen HErrn, der völlig durchgeistigt Sich Seiner Gemeinde Pfingsten zuerst mitgeteilt und in dieser bestimmten Kraft und Herrlichkeit gezeigt hat.

Ritschl hat auf diese Gedankengänge principiell hingewiesen, ohne, wie uns scheint, auf der ganzen Linie die Konsequenzen zu verfolgen; besonders hat er diesen Gedanken in seiner Ethik, die er zu sehr mit den Mitteln der philosophischen Ethik ausbaut, abgeschnitten oder denselben — les extrêmes se touchent — über-

pannt (s. z. B. den „Unterricht“ S. 57, 2. Aufl.). Es ist nämlich auffallend, dass die Ritschlsche Schule die Ethik ungebührlich verkürzt, wohl nicht, um den verkehrten Vorwurf abzuschneiden, als ob ihr Alles in Ethik aufginge, sondern um einheitsvoll Dogmatik und Ethik zu verknüpfen, ein Gedanke, der eben übertrieben oder veräusserlicht werden kann. Ritschl erinnerte uns immer an einen Calixt mit seiner Richtung auf das Praktische, mit der Einführung der „analytischen“ Methode (s. die Charakteristik bei Dorner, Geschichte der prot. Theologie S. 608 ff.); es wäre zu wünschen, dass auch die Ethik, wie es Calixt erstrebte, wieder und weiter selbstständig würde, um sie nicht in Scholastik versumpfen zu lassen, was vor der Hand freilich in den bewegten Wogen des Lebens nicht zu befürchten ist. Die Systematik christlicher Ethik ist vielleicht das Stiefkind der Theologie überhaupt, ein Frank verfolgt das Werden des Gottesmenschen, ist dabei zu wenig normativ, zu sehr dogmatisch; auch die Methode muss den Unterschied zwischen Dogmatik und Ethik wiederspiegeln. Die philosophische Ethik kann sich unbeschadet der christlichen Kollegin, die jene nicht verachten möge, mit den Principien befassen; es wäre gut, wenn sie wie im Ästhetischen das Hässliche, so auch im Ethischen den Widerpart des Guten mehr würdigte, um von da aus zu fruchtbareren Resultaten psychologischer statt bisheriger erkenntnistheoretischer Art zu kommen und etwa zu ergänzen, was der Meister aller Philosophie, Kant, über das radikale Böse geäussert hatte. Es ist wieder ein Fehler der christlichen Ethik, nicht Alles zu umspannen, was den Gnadengaben der Dogmatik entspricht. Die Theologie hat mannichfache Versuche gemacht, das Böse zu begreifen, (vergl. Jul. Müller, Sünde I, 154 ff. und Dorner, Dogmatik II, 143 ff.,) aber immer auf dem Boden der Dogmatik, unter dem Gesichtspunkt der Erlösung; vielleicht ist man auch deshalb nicht zu festen, ausgemachten Grundsätzen gekommen, weil man die Aufgabe darin sah, das Böse psychogenetisch oder vielmehr metaphysisch abzuleiten, — während doch die Kausalreihe sich in infinitum und ignotum verliert, — statt das Böse (psycho)logisch nach den menschlichen Faktoren zu bestimmen. Die christliche Betrachtung der Ethik darf nicht an Christo als dem einzigen festen Punkte vorübergehen, um so weniger als die philosophische Ethik, die alle Pflichten und Normen für relativ erklärt, sich selbst den

Ast absägt, auf dem sie sitzt trotz aller utilitarischer und altruistischer Principien; es kann doch auch wirklich ein Wohlwollen praktisch falsch angebracht sein und muss durch ein anderes Princip ausgeglichen werden nach einem massgebenden Gesichtspunkt. Diesen findet man im theologischen Sprachgebrauch allein in dem Begriff der Heiligung, der, soweit sie Wirkung von Gott ist, in die Dogmatik gehört, soweit von uns selbst, in die Ethik; in dieser christlichen Beleuchtung lassen sich die Begriffe der philosophischen Ethik wie Selbstbeherrschung u. dergl. leicht ableiten als Konsequenzen von Glauben, Lieben, Hoffen. Es ist bequemer und verständlicher, sich auf moralische Ideale zu beschränken, aber wie man daneben in der philosophischen Ethik allgemeiner descriptiv psychologisch die Pflichten nach ihren Möglichkeiten und Bedingungen und vielleicht deren Zusammenhang mit der Metaphysik prüfen und dadurch dem schalen Moralisiren entgehen sollte, wie man in der Logik nicht blos nach dem, was falsch und richtig ist, fragt, sondern auch die Mittel und Wege angibt, so gehört in die christliche Ethik nicht blos die Betrachtung der Normen, sondern auch des Kraftmasses, wie es aus der Persönlichkeit Christi zu entnehmen ist und der Unterscheidung des Willens seiner Kraft und Richtung nach entspricht.

In Bezug auf die Sphären der I. Kraft und II. Richtung sind zu unterscheiden unter I: 1) die Kraft an sich, 2) Motive. Die biblischen Formeln: Durch Jesum Christum (διὰ c. Gen. Realgrund), um Christi willen (διὰ c. accus. Erkenntnisgrund), im Namen (=Person) Christi beziehen sich zunächst auf das Ethische, aber bei dem innigen Zusammenhang des Religiösen und Ethischen ist damit das erstere gar nicht ausgeschlossen; sollen jene drei Ausdrücke auf einzelne Rubriken verteilt werden, so bezeichnet der erste die Kraft an sich, die zwei letzten geben die Motive an. Die Beziehungsfäden zwischen Sittlichkeit und Religion sind formale und materiale, in Wirklichkeit nicht geschieden, wohl aber logisch; die Kraft des Erhöhten wirkt auf die psychische Gesetzmässigkeit des Christen und begleitet die Motive des Handelns; die erstere wird man angesichts der Erfahrungsthatsachen nicht leugnen können, auch wenn dem alle Theorie widerspräche, die nicht in das Unbewusste hineinreicht. Die Motive sind die der Dankbarkeit, wenn man nur auf die Liebe Gottes sieht, die uns zuerst geliebt hat, aber auch die der Heiligkeit, die die Form zum Inhalt der

Liebe bildet; die Motive gehen dabei nicht auseinander, sondern verstärken sich, wenn Furcht und Liebe sich durchdringen. Die Isolirung der Motive auf Liebe nimmt, wie man der Ritschlschen Schule vorwirft, Gott die Heiligkeit, die doch auf christlichem Boden selbst auf die Gefahr eines Anthropomorphismus hin an der Person Christi als eine „Absonderung" von der „Welt" mit ihrer Unvollkommenheit und Sünde leicht zu verstehen ist. Ritschl ist zu jener angeblichen Einseitigkeit nicht aus Mangel an Ehrfurcht, in der nach Goethe die Religion ganz aufgeht, gekommen, sondern durch Verwechslung von Zweck und Ziel des Reichs Gottes. Der Zweck des Reichs Gottes ist, dass allen Menschen geholfen werde; aber mit diesem eigentlichen Zwecke zum Ziele der Volkommenheit ist z. B. nicht der Zorn Gottes aufgehoben; dieser Gedankenzug Ritschl's ist von mancherlei Folgen von Unrichtigkeiten durchsetzt. II. Richtung des Willens lässt 1) die Normen, Ideale unterscheiden, die als geistige Wegweiser dem Handelnden vorschweben, 2) Zweck, der sich ausweitet zum Ziel, 3) Formen, Wege der Gemeinde, Gesellschaft, die materiell für die Ausführung notwendig sind. Die einzelnen Verdienste der philosophischen Ethik hat man nicht gesondert, indem man den Ertrag der Ethik Kant's, der vorwiegend die Kraft an sich, den Pflichtbegriff herausarbeitete, den Vorzug Herbart's mit seinen Normen und Formen, Lotze's mit seinen Motiven, des Utilitarismus und Altruismus mit seinem Zweckbegriff verzettelte oder zusammenwarf; natürlich waren es oft ungeschiedene, nur geahnte Formen, die jene Vernachlässigung erklären. Nach diesen allgemeinen Bemerkungen mag in losem Zusammenhange eins an das Andere gereiht werden, was auf psychologische Grundlegung Bezug hat.

Hieher gehören Erörterungen über formale und reale Freiheit, über Sünde und Busse, die man nur deswegen in die Dogmatik verlegt, weil man die Ethik als Anhängsel jener ansieht.

Einzelheiten mögen weiter den vorbehaltenen Gesammtaufriss veranschaulichen; das Gute ist Korrelat des höheren Willens; wo dieser unterbleibt oder überwunden wird von dem des niederen Ich, da ist die Grenze des Guten, vorausgesetzt, dass der Wille nicht einfach Wille, sondern mannichfach begründet, verzweigt, gefärbt ist. Wille, Sittlichkeit und Freiheit, diese Trias ist unter einander korrelat; dabei ist die Spontaneität, Selbstthätigkeit, die auf einen Reiz reagirt, natürlich keine Freiheit. Diese legt Ver-

antwortung auf, deren Thatsächlichkeit man nicht ableugnen kann, aber ermöglicht auch wirklich das Handeln, das mehr ist als Durchkreuzen und Aufheben irgend eines Zwangs, als launige Willkür. Wie unser ganzes Leben von der Sittlichkeit beherrscht wird, immer zu streiten, zu wagen, zu hoffen, zu arbeiten ist, so hört auch die Freiheit nicht auf, die vor aller Gewohnheit, Gleichgiltigkeit erfrischend bewahrt. Man sagt, dass dem Gottlosen das voluntarium geblieben, das liberum genommen sei; das ist verständlich, wenn man unter dem ersteren die psychische Gesetzmässigkeit des niederen Ich versteht. Die rechte evangelische Busse, ein Ausfluss des Glaubens wird erst gewürdigt, wie wir schon sagten, durch den Vergleich der eigenen Schwachheit mit jener Herrlichkeit von Christi Persönlichkeit. Durch psychologischen Rückgang erledigt sich die Schwierigkeit des kategorischen Imperativs, mit der man sich irgendwie, sei's polemisirend, sei's constatirend auseinanderzusetzen hat. Pflicht und Neigung gingen deshalb bei Kant auseinander, weil sie in ein logisches Schema gespannt waren; begrifflich liegt in der Pflicht des Willens nicht die Neigung, wohl aber im Ich, von dem beide ausgehen; immerhin ist's ein Verdienst Kants, ohne psychologische Tendenz den Charakter des Willens hervorgehoben zu haben; aber der Wille ist um so lenksamer, wenn Einheit und Harmonie das geistige Leben beherrschen, und des ausgleichenden Gefühls war auch bei Kant genug, nicht nur in der Achtung vor dem Gesetz, sondern auch in den Gefühlselementen des Ziels. Adiaphora ferner kann es nicht geben, wenn jeder Augenblick und jedes Objekt seine Bedeutung für das innere Leben hat, indem es wenigstens Dispositionen und „Spuren" (vergl. Beneke) zurücklässt im Gesammtzusammenhang. Es kann nicht genug hervorgehoben werden, dass dies innere Leben nach Aussen sich äussert im Willen. Sich selbst zu stärken, erreicht man am sichersten durch Stärkung des Willens, nicht in selbstersonnenen Kraftproben des Charakters, sondern in Selbstverleugnung, Demut und Stille der Leiden, die eine höhere Hand schickt. Alles Selbstische hat seinen Lohn dahin, auch dergl. Selbstkasteiungen. Nach alledem begreift sich, dass die Religion in Willensregungen einen bedeutenden Faktor hat, und in der That ist der Wille in der Gestalt des HErrn zum gewaltigsten und herrlichsten Ausdruck gekommen; was dahinter liegt, ist unbekannt, aber diese „Wollungen" von Stetigkeit und

Frische, Milde und Würde, Liebe und Furcht sind ein monumentum aere perennius für die Ewigkeit, ein Erkenntnisgrund und Antrieb für uns.

Wie zur religiösen Auswirkung, so auch zur Konstituirung, bezw. Kräftigung des Glaubens ist der Wille notwendig. Den Willen in der rechten Kraft und Richtung, Erweckung und Erleuchtung zu erhalten, ist der Grundton jeden Gebets. Gott ist ein Gott des Himmels und der Erde, aber auch des Willens und des Herzens. Der Einwurf gegen das Gebet, den Fichte einst dem bekannten Baron v. Kottwitz machte: „Der Mann will, das Kind betet“ nahm der Philosoph ernsten Sinnes zurück: „Ja dahin reicht meine Philosophie nicht“. Wo nichts zu wollen, zu leisten ist, und dessen gibt's im Menschenleben genug, da greift das Gebet ein. Wir bemerkten, dass am Willen Kraft und Richtung zwar unterscheidbar sind, aber psychisch nicht zu trennen; fehlt das Eine, so hat auch das Andere keine Geltung. Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute, finde ich nicht, klagt der Apostel Paulus; es fehlt an der Kraft bei allem Lichte über die Richtung. Alles Wissen und HErr-HErrsagen, alle Gefühlsstimmung des Gefallens hat keinen Zweck und Sinn, verfälscht leicht die Hauptsache; es fehlt am Besten, Eigentlichsten, und das ist der Wille sensu strictissimo. Lotze hat in den Grundzügen der Prakt. Philos. 2. Aufl. S. 32 das christliche Gebet um Willensstärkung so dargestellt, als ob der Christ sich mit dem blossen guten Willen zufrieden gebe, die mangelnde Ausführung auf die menschliche Schwäche schiebe. Das ist eine Verwechslung des blossen „guten Willens“ mit einer Gefühlsstimmung, an der das Christentum nicht schuld ist. Man hat die Art der Gebetserhörung so verstanden, als ob durch fromme Gedanken und Gefühle von selbst auch der Wille erstarke; aber solche tote psychische Gesetzmässigkeit wird doch nur in beschränktem Masse dem Glauben gerecht, wenn auch die Gesetzmässigkeit der psychischen Thatsachen ein Finger Gottes ist, mit dem Er die Geisterwelt trägt und erhält. Aber auch so im weiteren Umfange liegt ein schöpferisches Eingreifen Gottes in die Naturordnung, nicht wider dieselbe vor; grade von dieser Gesetzmässigkeit aus kann man sich erst recht die göttliche Konstellation und Konjunktur der Aussenweltsatome vorstellen, mit deren kosmologischen Problemen der Glaube an sich nichts

zu thun hat, indem er lächelt über solch' Verfahren und lacht der Güte seines Gottes. Man müsste sich auch wundern, dass nicht Andere wenigstens versuchten, mit jener Gesetzmässigkeit das Mittel der Frömmigkeit zum Zweck zu machen, um Leidenschaften zu überwinden, sich selbst zu verleugnen in Heiligung, kurz den Willen zu stärken. Diese fast chemische Veränderung des Menschengeistes durch den göttlichen ist doch etwas Anderes als ein vereinzeltes Aufraffen der Willenskraft; es thut sich da wieder der Abgrund des Ich auf, in den der christliche Glaube mit Postulaten hineinleuchtet, ohne die bestimmten Umrisse einzelner psychischer Phänomene erkennen zu können und zu wollen. Damit in Zusammenhang steht das Ziel der Gebetserhörung, das man so interpretirt hat, als ob der Wille nur zur Dankbarkeit, Demut, Geduld und dergl. gestimmt werde, ohne die Erfüllung besonderer seinsurteilsmässiger Gebete zu erfahren. Die Ritschlsche Schule befolgt diese Einschränkung, um die verschiedenen Motive der Prädestination auszudrücken, aber besonders um das Gebet im Rahmen des Werturteils zu halten, das freilich ohne die seinsurteilsmässige Providenz verkürzt wird. In unseren „Princip.“ sind die Motive angedeutet, die den auch hier beeinflussenden Lotze von seinem einheitlichen Gefüge pantheisirenden Denkens aus zu dieser Einengung veranlasst haben; Christentum ist aber Leben, nicht Lehre. Darum soll jede Verketzerung fern liegen, wenn „danken“ Denken an Gott ist. Erfahrungen können nicht gegen Erfahrungen disputiren, aber freilich kann man bisher gewisse Erfahrungen übersehen, unrichtig interpretirt haben, und so dehnen wir die Gebetserhörung auf die ganze Weltwirklichkeit aus, wie dies Kähler in besonderer Schrift thut, und bescheiden uns bei scheinbar unerhörten Gebeten, die im Namen, Vertrauen, Geiste, in der Art Christi hinaufgeschickt wurden, dass alle Dinge uns zur Prüfung und Heiligung, zum Besten dienen. Jedoch grade auch von jenen Erfahrungen aus lässt sich wenigstens auf einen grösseren Umfang des Gebiets der Gebetserhörungen schliessen, sofern die Umwandlung der Herzen Anderer die Kausalwirkung im äusseren Leben einleitet, die man glaubt, leugnen zu müssen. Vom Herzen aus wird, wie wir wiederholen, unsere kleine Interessenwelt regiert, warum nicht die grosse Welt Gottes, der da will, dass Allen geholfen werde, freilich im Geistlichen zuerst und zumeist?

Durch den selbstständigen Geist wird die Aussenwelt immer bestimmt (s. oben S. 86).

In diese ernste Stimmung möchte am liebsten diese Arbeit ausklingen, die uns nach allen Seiten und in allen Zeilen Herzenssache war; man pflegt dergleichen nicht hervorzuheben in wissenschaftlichen Arbeiten, wir thun es nach psychologischen Gesetzen, um Andere nicht blos zur ernstlichen Kritik, sondern auch zur gründlichen Fortarbeit aufzufordern. Wem jener Ton zu unpassend dünkt, dem mag derselbe Wunsch in besonderer Form gelten. Im Strome der Untersuchung mögen für „kritische Wallfische" genug „Tonnen" herumschwimmen; dass nur Keiner mit den Einzelheiten die Sache selbst in den Magen bekomme, sondern im Herzen behalte. Damit hängt innerlich zusammen, dass die Kritik nie in die beliebte Rubrik von „negativ", „liberal" und „orthodox", „positiv-altgläubig", wissenschaftlich und „unwissenschaftlich" ausarte. Es wäre der grösste Fehler, wenn der Psychologismus der Theologie irgendwie unter solche nichtssagenden Formeln gebracht würde, da derselbe weder auf Seiten der Rechten noch der Linken, der Alten noch der Jungen, sondern auf dem Ewigkeitsstandpunkte der Wahrheit stehen wird; in der „psychologischen Theologie" ist das Hauptwort die Hauptsache, aber das Attribut des Psychologischen will nicht blos die Theologie zur wirklichen Wissenschaft von heute erheben, sondern auch alle unfruchtbaren und schädlichen Gegensätze, wie die angedeuteten ausgleichen oder richtiger ausrotten; die Theologie muss aus dem Mistbeet von allerlei Voreingenommenheiten und Geschmackssachen in das freie, feste Land der Psychologie verpflanzt werden, um frisch und fröhlich für Kirche, Staat, Volksleben zu gedeihen. Das walte Gott!

Nachträge.

I. S. X. Das konkrete Beispiel der Schlagwörter: „Idee“ und „Princip“ der Erlösung wird genügend über Ideen und Principien der in Frage stehenden Schule orientiren, welche uns als unpsychologische vorschweben. In Hegelscher Manier sind die beiden abstrakten Begriffe, die an völliger Unbestimmtheit leiden, auf alles Mögliche bezogen werden können und obendrein dem modernen „naturalistischen“ Zuge an sich widerstreben, von der Person Christi losgelöst. Ist unsere These richtig, dass das religiöse Werturteil über ein im Ganzen konkretes Seinsurteil ergeht, so widerstreitet derselben der durch jene zwei Begriffe angedeutete Grundzug an allen Ecken und Enden. Es liegt uns jedoch nicht blos an einer akademischen Diskussion, sondern an der Beziehung der uns werten Theologie auf die noch wertvollere Kirche Christi; die Humanitätsreligiosen sitzen mehr oder weniger noch in dem Nebeldunst eines veralteten Idealismus, den der Sonnenstrahl der Psychologie allein gründlich zerteilen kann. Die Orgeln theologischer Logicismen mit „Abstrakten“ sind veraltet, man bedient sich heute der „Pneumatik“ oder mutatis mutandis der Psychologie.

II. S. XXV. Der Begriff der Tradition scheint in den schwebenden kirchlichen Kontroversen von „aktueller“ Bedeutung zu sein, sofern der Gegensatz der kirchlichen Blätter gegen Prof. Grafe in Bonn hierauf hinausläuft. Die ganze Debatte ist leider von unpsychologischen Allgemeinheiten und in Folge dessen von Hass und Hochmut hüben und drüben derartig vergiftet, dass man als unparteiischer Zuschauer sich selbst über den Kernpunkt des Streits besinnen muss, der, mag er auch von einer Scheidung allgemeinerer Anschauungsweisen ausgehen, doch an bestimmten fixirbaren Punkten einsetzen muss. Wir haben schon in unserer „Psych.“ prophezeit, dass jedes Dogma, jeder dogmatische locus Anlass zur Wiederholung des Streites geben werde, ehe man sich nicht auf dem Boden der Psychologie verständigt; hier ist's die Tradition, über die man in den

Streitigkeiten des 17. Jahrhunderts zwischen evangelischer Gleichgiltigkeit gegen dieselbe und katholischer Überschätzung derselben zu schnell in die Tagesordnung eingetreten ist. Heute gilt's, den Schlüssel psychologischer Lösung nicht zu ersetzen durch den Dietrich des Hinundherzankens. Kurz gesagt handelt es sich um die Ergebnisse der Geschichtsforschung, dass weiland die Elemente des Heiligen Abendmahls auch einmal Brot und Wasser gewesen sind u. s. w. Es sei dabei erwähnt, dass ein kirchlicher Theologe wie Schleiermacher angesichts des Todes das Abendmahl nicht in Gestalt von Brot und Wein nehmen wollte (vergl. die Jubiläumsschrift von D. Schenkel, „Fr. Schleiermacher, ein Charakterbild", Elberfeld 1868, auf den letzten Seiten). Wird der werturteilsmässige Sinn des Herrenmahls festgehalten, so kann der äusserliche Wechsel der Elemente — den wir natürlich heute nie praktisch befürworten würden — keinen Anstoss erregen, um so weniger als nach der Apologie der Augustana (welch' letztere übrigens — dies ein Wunsch für das Gesangbuch zunächst der heimischen Provinz — im Anhang jeden Gesangbuches für Konfirmandenstunden abgedruckt werden möchte, wie in dem des Königreichs Sachsen und Herzogtums Anhalt u. a.) im Heiligen Abendmahle materiell nichts Anderes als im „Worte" dargeboten wird; freilich kommt zu dem für uns textkritisch unumstösslichen Befehle des Herrn die psychische Steigerung der Bekenntnisfreudigkeit im Gegensatz zum blossen Worte. —

Die Tradition ist im katholischen Sinne eine fortlaufend sich vollziehende göttliche Offenbarung, eine Wertschätzung, die sich der evangelische Christ nicht aneignen kann, da er die revelatio sufficiens in der Person Christi hat. Dieselbe ist nie blos geschichtlich-seinsurteilsmässig, wie etwa bei Buddha, Mahomed und, mehr oder weniger, bei den Propheten Israels, sondern die Offenbarung in Christo „am letzten in diesen Tagen" ist werturteilsmässig, schliesst darum das geschichtliche Moment ein, aber begnügt sich nicht damit. Die Offenbarung Gottes in Christo ist die Heilige Schrift, aber doch nur, sofern sie seine „Sühne" als Heiland der Welt darstellt (vergl. oben S. 80 f.). Gott will und kann sich nie blos seinsurteilsmässig offenbaren, die Heilige Schrift ist eben heilig, „inspirirt", „Gottes Wort" nur, sofern sie werturteilsmässige Tendenz hat. Im Alten Testamente klaffen der seins- und werturteilsmässige Gegensatz mehr hervor, daher dort Manches, worüber der Evangelische frei urteilt und urteilen darf. Von solchem Standpunkte aus kann allein die katholische Tradition verurteilt — und gewürdigt werden. In der Tradition liegen ausschliesslich seinsurteilsmässige Momente der Entwicklung, die ihre Beleuchtung immer von Jesu Christo empfangen, darum können jene nie bindend, normirend werden, müssen aber nicht ohne Weiteres anstössig sein. Gott wirkt in der Geschichte, Tradition, nur dass der

menschliche Faktor der Irrung und Sünde so schwer zu eliminiren ist; darum liegt die klare Offenbarung Gottes allein in dem Werturteilsmässigen Christi. Der Protestantismus hat Recht, die Tradition als Erkenntnisprincip zu verwerfen; damit ist nicht zu vermengen das Recht des Katholicismus, der die Tradition als metaphysisch-psychologisches Princip weiter anerkennen möge.

III. S. XXVI. Haben wir auch sonst uns gewehrt, mit einer Person, Partei, Schrift identificirt zu werden, so müssen wir uns auch hier sträuben, als ob wir uns congruent mit irgend Etwas deckten. Die Kirchliche Presse (rechts wie links) leidet nicht minder wie die weltliche an unpsychologischem Generalisiren, das, wie alles rein Logische vom Übel ist, indem sie den Anderen nicht versteht oder verstehen will und in Folge dessen verdächtigt. In Bezug auf solche Einseitigkeit, die blindlings der dogmatischen Partei folgt, in Bezug auf den Ton der Unversöhnlichkeit und der unbrüderlichen Art, Alles grade — zum Schlechten zu kehren, in Bezug auf die Selbstgerechtigkeit, die nie ein Unrecht eingestehen kann und damit die erste Voraussetzung der Besserung und des Wohlgefallens auch bei den Menschen beiseite lässt, in Bezug auf dies Alles kann die kirchliche Presse sich gegenseitig nichts vorwerfen; nur selten findet sich ein aufrichtig und freudig anerkennendes Wort der einen Partei für die andere, wie neulich in der „Christlichen Welt“ für den „Reichsboten“, womit das bedauerliche Heft zur „Christlichen Welt“: „Wider den Reichsboten“ wieder gut gemacht sein mag. Wir vermögen uns mit keinem der feindlichen Brüder in Bezug auf dies Alles einverstanden zu erklären. „Nicht also!“ u. s. w. Math. 20, 26. Dennoch sind uns die beiden zufällig genannten Blätter besonders lieb und wert, die heute wohl im Vordergrunde allgemeineren Interesses stehen. Im „Reichsboten“ mag es mit der Dogmatik nicht weither sein, es mag ein testimonium paupertatis scheinen, sich noch zu ereifern über Dinge, die seit ohngefähr zwanzig Jahren auf den Kathedern verkündet werden; aber ist die „Lehre“ nichts wert, um so mehr sein „Leben“, seine religiösen, monarchischen, praktischen, social-wirthschaftlichen Tendenzen. Hat „der Reichsbote“ im falschen Eifer um die Lehre wirklich etwas von den Erklärungen des Prof. Meinhold ausgelassen u. dergl., so ist das zu beklagen; denn man weiss nicht, warum. Aber steht man „höher“, warum nicht vergeben, wirklich vergeben? — Der Reichsbote will der Vertreter der Orthodoxie sein. Was heisst aber Orthodoxie, diese begrifflich wechselnde Sache, die in sich verschiedene Strömungen vereinigt, die das Weltkind schon oder vielleicht nur durch den Gedanken und Namen gruselig macht? Es scheinen, unparteiisch gedacht, materielle und formelle Begriffe in der „Orthodoxie“ zusammenzulaufen 1) ein kirchliches Interesse, das Keiner der „Christl. Welt“ mehr absprechen wird. Das Eigentümliche eines Welt-

kindes ist, dass es sich wohl um Gott kümmern will, aber nicht um die „Kirche", mit der sich Gedanken an Menschen und Menschliches associiren; die Thatsache ist nicht oft genug geltend zu machen, dass Gott sich nie in dem Luftaggregatszustande „offenbart", sondern unter Menschenherzen, dass das Werturteil nie ohne das Seinsurteil ergeht. 2) eine konservirende Gewohnheit, in die wir wieder einlenken, deren Wert aber nach dem frischen siebenziger Kriege verloren gegangen war. Formell nennen wir 1) die Betonung des Begrifflichen, an der es in der sog. liberalen Theologie wahrlich nicht fehlt, nur dass sie hier weniger real, sondern idealistisch auftritt, 2) die Gefühlswärme, an der es freilich in unserem aufgeklärten Jahrhundert nach der Meinung des Liberalismus fehlen müsste. Indess, hat auch der herangereifte Christ seine Gefühle im Zaum — und grade wahres Christentum ist würdig, gehalten —, so verfällt der Liberalismus wie manches andere Sterbliche in ein Echauffement, das in Oppositionslust, Misstrauen und Verbitterung ausartet. Ohne irgend Einem zu Leid und Wehe zu reden, constatiren wir, dass theoretisch und praktisch — das Eine nie ohne das Andere — die kirchlichen Kämpfe der Psychologie bedürfen. Damit kommen wir auf den eigentlichen Ausgangspunkt. Die Reichhaltigkeit und Mannichfaltigkeit der „Christl. Welt" hat wahrlich nicht abgenommen, aber dennoch — wir reden im Namen Vieler! — steht sie zu unserem Bedauern nicht mehr auf der früheren Höhe. Hinweg der frische Hauch warmer, persönlicher Frömmigkeit, hinweg mit dieser — so manches Andere, — Gottseligkeit ist zu allen Dingen nütze, — hinweg seit diesen unseligen Zänkereien, um die es am Hexentanz von „Erklärungen" hüben und drüben nie gefehlt hat. Um was es sich eigentlich handelt, weiss kein Mensch; wir massen uns nicht an, sondern schlagen nur vor, diesen Grund in der mangelnden Psychologie zu sehen. Wir lächeln wieder herzhaft mit bei diesem Passus, der wie ein Leitmotiv unsere Arbeit durchzieht. Aber sollen die Professoren, die verschrieenen Vertreter der kirchlichen Linken, ganz ohne Schuld sein? Eine neue Methode bereitet sich vor; zunächst bei diesem Erdbeben einer überall merklichen geistigen Bewegung eine „Kluft", ein „Graben"! Dass jene Methode noch nicht fertig und überbrückend ist, scheint die einzige Hauptschuld der Theologie, vergl. oben besonders S. 87 und 27. Man verwirft das Heilsgeschichtliche, dessen Begriff an sich verwirrend sein mag, aber ersetzt diesen notwendigen Bestandteil theologischen Denkens nicht durch einen anderen, etwa in der Richtung des Werturteils. Unzulänglich scheint daher z. B. die moderne Theorie der Weissagung, wenn man überhaupt schon oder noch davon reden kann; eigentlich ist's ein alter Flicken auf einem neuen Kleide. Stade hat jene für uns einzig mögliche Richtung gelegentlich eingeschlagen, aber

ohne, wie uns scheint, den Untergrund des Zeitgeschichtlichen genügend zu verwerten und die Normen des persönlichen Messias systematisch zu würdigen; von „messianischen“ Weissagungen ist überhaupt nur wenig noch die Rede. Indess man verkürzt so die Weissagungen um den Hauptbestandteil evangelischen Glaubens, den der Persönlichkeit, und verflüchtigt sie in ästhetisirenden Rationalismen durch Verallgemeinerung. Die religiösen Weissagungen können darum auch nicht politischen und wirtschaftlichen coordinirt werden, weil psychologisch-logisch die ersteren die zwei letzteren beherrschen. Die Weissagung hört ferner im Christentum auf, sofern damit nicht die fortgehende Erfüllung geleugnet wird; aber damit ist die Weissagung zum allgemein-religionsgeschichtlichen wie heilsgeschichtlichen Verständnis nicht entbehrlich. Zeitgeschichtlich können die Verhältnisse von früher und heute analog sein und bieten daher praktisch eine gefällige Handhabe für das Werturteil, aber man darf das Seinsurteilsmässige nicht pressen, entweder die Vergangenheit nach der Gegenwart oder umgekehrt zuschneiden; kurz man muss sich hüten vor der orthodoxen Symbolik, die statt einer Analogie des seinsurteilsmässigen Zeitgeschichtlichen eine unbedingte Gleichheit irgendwie herausfindet; ein guter Teil falscher Orthodoxie besteht in solcher Gleichmacherei, in ungenauer Sonderung von Seins- und Werturteil. Letzteres bleibt doch bestehen, und damit Gottes Wort, weil das Werturteil „mehrdeutig“ zu den verschiedenartigsten zeitgeschichtlichen Verhältnissen passt. War früher die Dogmatik eine mehr oder weniger überflüssige Spielerei oder Liebhaberei, so ist heute nach dem Obigen der Ernst viel treuer Arbeit nötig, um die aufgegebenen Positionen wiederzugewinnen und die neu aufgestellten mit früheren zu vereinbaren.

Das Alles sind doch wohl keine esprits d'escalier, keine wertlosen frauen- und grauenhaften Nachträge, sondern Dinge, die nicht blos die nach Abschluss des Buches ausgebrochenen kirchlichen Kämpfe zur Erwägung stellen, sondern auch die praktische Verwertung unserer obigen Theorien veranschaulichen.

Statt nun die eben angedeuteten Unfertigkeiten zuzugeben, schielt und schiebt man die Schuld auf die Thorheit der Anderen, von denen man solchen Fernblick immerhin nicht erwarten möge, und belächelt die Vorschläge dieser Anderen, die freilich mit abwartender Geduld und Nachsicht mit den Unvollkommenheiten dieses Lebens, besonders auch der theologischen Professoren, dem Meister von Ewigkeit her vertrauen lernen sollten. Obgleich grade in unserer Zeit nicht immer die Ingenieure die Genies sind, sondern die gewöhnlichen Arbeiter mit der Hand auch einen Kopf haben, wird man uns auf dem unparteiischen Wartturm unserer „einsamen Dorfpfarre“ wieder das Wort entziehen. Was wir sagen wollten, war wieder dies: „Psychologie allewege“, und

wenn es „immanente“ Psychologie sein muss, dann bewusst und planvoll und — kein Sprung über treues Studium hinweg und keine Selbsttäuschung! ? Es ist mit der „Wahrheit“ auf Erden ein eigen Ding.

1. S. 7. Die Psychologie der Encyklopädie will ihrem Namen und Charakter nach mehr methodologisch-regulativ verfahren und hat mit der Frage, die wir immerhin offen lassen, nichts zu thun, ob nämlich die theologische Psychologie als Vorspiel zu je einer theologischen Disciplin oder eben in der Encyklopädie als geschlossenes Gesammtstück auftrete, von deren Symphonie dann Motive hie und da im Verlaufe theologischer Behandlung nach-, fort- und wiederklingen. In letzterem Falle würde allerdings systematisch eben die Psychologie der Encyklopädie selbst überflüssig oder leicht aus dem Ganzen als Einzelheit abgeleitet werden. Im Allgemeinen sei noch bemerkt, dass die Amalgamirung von Theologie und Psychologie einzig in Umfang und Art dasteht unter den Verbindungen, die sonst die Theologie mit anderen Wissenschaften eingeht und eingehen muss. Kirchengeschichte verbindet anders Geschichte und Theologie als etwa Kirchenrecht Rechtskunde und Gottesgelahrtheit; dies ist äusserlich angesehen in den Objekten begründet, die Verschiedenartigkeit dieser aber zieht auch die der Methode nach sich. Jede theologische Disciplin bedarf einer besonderen aussertheologischen Hilfsdisciplin, (vergl. die Hermeneutik), indess immer ist die Art der Verwendung verschieden. Was bei der Kirchengeschichte nicht ausgeschlossen ist, um aus dem Gesammtleben einer Zeit die kirchlichen Fragen zu verstehen, darf in dem Verhältnis von Philosophie und Theologie abgelehnt werden; Philosophie darf nie rein materiell die Dogmatik beeinflussen, wie dies bisher bei Ritschl nicht ausgeschlossen war, denn Philosophie wohnt logisch in höherer Etage als Theologie, die wiederum über der Geschichte wohnt.

Noch eins: Will die Encyklopädie Alles vorbereiten, so gewiss auch die Fülle von Problemen, die sich praktisch wie theoretisch heute an das sog. Verhältnis von Staat und Kirche knüpfen, und deren Lücken auch das auf der Höhe stehende Buch von Kahl, „Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik“ gelegentlich offen lässt und eingesteht; vollends wird die Psychologie der Encyklopädie die Lösung mancher Fragen anbahnen. Die psychologische Versöhnungslehre, um ein dogmatisches Beispiel vorauszunehmen, die Gewicht legt auf den systematischen Zusammenhang zwischen Werk und Person Christi, wird hier implicite auf den ihr zukommenden Ort geschoben: Was der HErr seinsurteilsmässig für sich und für Gott that, indem er zur Vollkommenheit reifte, that er „für uns“. Seine Person steht mit dem Erfolge seines Erlösungswerks nicht im Verhältnis der Identifikation, wie es in der irgendwie noch

juristischen Theorie der Versöhnung der Fall ist, sondern in dem einzig möglichen von Ursache und Wirkung in der Verkettung der Weltbegebenheiten. Der Vorwurf, dass psychische Gesetzmässigkeit die Persönlichkeit Christi verkürze, kann nur Missverstand erheben; uns kommt es darauf an, der Dürre juristischer Gesetzmässigkeit zu entgehen. Es kann schlechterdings nur von einer psychologischen Deutung der Erlösung die Rede sein; der Geist teilt sich nur durch den Krafterweis mit. So treibt psychisch-gesetzmässig der vollkommene Geist des Erhöhten, welch' Beide auch in altkirchlicher Trinitätslehre („Person" des Geistes und Christi) correlat sind, den empfänglichen Geist des Menschen zu Busse, Heiligung und dergl. Für die Dogmatik, die überhaupt mehr, als man denkt, sich mit indirekten Beweisführungen begnügen muss, ist so erwiesen, dass das „Für Euch" seine Stätte auch noch in anderer Richtung als der rein juristischen hat. Sohm's bekannte und anfechtbare Thesis, als ob das ganze evangelische Kirchenrecht eine Verirrung grossen Stils sei, ist nur aus der psychologischen Unzulänglichkeit der Dogmatik und Rechtskunde zu verstehen. Sehen wir besonders auch an den Allgemeinheiten der geführten Debatten recht, so liegt die Rechtsphilosophie an der allgemeinen Krankheit darnieder; sie bedarf der Neugestaltung durch Aufnahme psychologischer Fermente. Das Recht wird wiedergegeben durch ein Seinsurteil, das irgendwie über eine bestehende oder im Rechtsverlauf entstehende Gemeinschaftsform ergeht; dies letztere ist der richtige Grundgedanke der Herbartschen Schule, als ob das Recht durch Streit zu Stande kommt. In der Konsequenz dieses Gedankens liegt allenfalls noch der andere, dass im Rechte als einer Funktion der Ordnung der „Zwang" seine Stätte hat (s. oben S. 127). Jene Gemeinschaftsform mag im Kirchenrecht eine Äusserung des Glaubenswerturteils sein, im Zusammenhang stehen mit diesem, aber es hiesse diesen Glauben isoliren, wenn nicht mit demselben oder im Verlaufe desselben ein Seinsurteil möglich oder denkbar sein sollte. Wo ein Glaubenssatz zum Rechtszwang wird wie in der katholischen Kirche, da verduftet allerdings das Werturteil zum Seinsurteil; aber man würde die Einheit des Bewusstseins verkennen, wollte man den Zusammenhang von Wert- und Seinsurteil retten durch Vereinerleiung, wie der Katholismus jenes in dieses aufgehen lässt, wogegen Sohm dieses in jenes auflöst. Man könnte auch Sohm's obige These vielleicht auf die bekannte Verwechslung von materiellem Sein und formellen Denken von psychischem Glaubensstandpunkt und von (psycho)logischen begrifflichen Normen aus zurückführen.

Es scheint noch notwendig, ausdrücklich die Gleichstellung von Wert- und Seinsurteil mit theoretischem und praktischem Urteil abzulehnen; jene nämlich stellen den Querschnitt, diese

den Längsschnitt psychischen Denkens dar. Das theoretische Urteil zeigt im Gegensatz zum praktischen die begriffliche Höhenlage an, daher kann das praktische ein Wert- wie Seinsurteil (Wahrnehmungsurteil) sein. Eine graphische Darstellnng dürfte am ehesten unsere Ansichten verdeutlichen:

Theoretisches Urteil.

Werturt. Seinsurt.

Praktisches Urteil (vergl. oben S. 186).

Das Rechtsurteil liegt nun da, wo Seinsurteil und praktisches Urteil sich schneiden, das juristische eine Stufe höher da, wo theoretisches U. und Seinsurteil sich berühren. Es ergibt sich, dass bei allem Zusammenhange zwischen Glauben und Kirchenrecht jener und dieses auf verschiedener Seite liegen.

2. S. 18. In der Zeitschr. f. Theol. und Kirche 1893 Heft 4/5 findet sich ein Aufsatz von Scholz über das persönliche Verhältnis zu Christo und die religiöse Unterweisung, ebenso im zweiten Hefte derselben Zeitschr. 1895 ein Aufsatz von Lic. Stuckert über die Bedeutung der Persönlichkeit. Obwohl beide Arbeiten nicht mit Psychologie kokettiren, sind sie doch voll von feinen, psychologischen Winken. Die Schlichtheit und Durchsichtigkeit derselben wird nicht blos die psychologische Erklärung erleichtern und ermöglichen, sondern wie manche andere Beschreibung von Glaubensdingen, besonders später die Psychologie in der Theologie ersetzen, wie die Dogmatik in der Predigt zurücktritt, obgleich sie davon naturgemäss voll sein muss. Soeben erfahren wir auch von einer Arbeit, die nach dem ersten Einblick das Interesse des dogmatischen und praktischen Theologen nach unserem Sinne erwecken muss: Joh. Weiss, Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart, Göttingen 1895.

3. S. 21. Ein anderer Vergleich liegt nahe: dass der Jurist noch heute der Mann für Ordnung und Verwaltung in den heterogensten Dingen sein soll. In der Sache selbst sei noch bemerkt, dass soeben von dem Psychiater Kraepelin „Psychologische Studien“, Leipzig (Engelmann) signalisirt werden; unser Wunsch geht seiner Erfüllung einen guten Schritt damit entgegen. Ferner der Materialismus hat aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind, (Reaktion gegen die Romantik, Aufschwung der Naturwissenschaft mit ihren Entdeckungen) eine Verbreitung gefunden, die in der Entdeckungsfreude des an sich wichtigen Princips auch über die Grenzen der berechtigten Objekte hinausging; es erfolgt schon jetzt der Rückschlag, indem man Alles in und mit Psychologie „macht“; grade auf dem in Frage stehenden Gebiete hat man die richtige Mitte zu gehen. Dies geschieht

aber vorläufig weder von Seiten der Psychiatrie noch von der der Theologie. Typisch für die Auffassungsweise von beiden Seiten ist ein Buch, das durch Interesse und Kenntnisse eines Arztes in theologischen Dingen sich vorteilhaft auszeichnet, obgleich es dabei nicht an aufgestiebter Spreu fehlt: Dr. med. Laehr, „Die Dämonischen des N. Testaments“, eine Antwort auf Herrn P. Hafner's Schrift über den gleichen Gegenstand, Leipzig (Richter) 1894. Die Praxis der Irrenärzte mag hie und da eine reine Psychose constatiren, bei der eine Erkrankung des Gehirns oder Nervensystems wenig in Frage kommt, principiell ist das Irresein nach augenblicklicher Anschauung (s. a. a. O. S. 3) eine Krankheit letzterer Art, gegen deren Auffassung diejenige P. Hafners eine natürliche, wenn auch schiefe Reaktion ist. Eine kultur- oder religionsgeschichtliche Überlegung sollte doch zur Erkenntnis bringen, dass das „Besessensein“ nicht seinsurteilsmässig mit Miniaturbestien von Dämonenbacillen, sondern werturteilsmässig zu verstehen ist, dass eine Verquickung von Religion und Psychiatrie, wie es bei der Identificirung von Irresein und Besessensein zu Tage tritt, für beide Teile unheilvoll, theoretisch wie praktisch werden muss. Der Boden, auf dem eine Verständigung erzielt wird, ist nicht der Eigensinn des Theologen oder Physiologen, sondern, um es immer wieder zu sagen — die unparteiische Psychologie. Schliesslich scheint die Bemerkung nicht überflüssig zu sein, dass die Psychologie des Traumes, grade weil hier gewisse Faktoren ausgeschieden sind, mehr zur Aufhellung dunkler Gebiete beitragen kann, als es bisher beachtet wurde.

4. S. 24. Wir schlagen dabei voll aufrichtiger Reue an die eigene Brust und bekennen uns schuldig der Vorwürfe, die man uns wie der ganzen Philosophie wegen des Fremdwörterunfugs und sonstigen Philosophendeutschs zu machen pflegt. Medicin und Juristerei stecken im ursprünglichen Latinismus der Terminologie, aber sie stehen trotz dieser Einzelheiten wegen des Zusammenhangs mit dem praktischen Leben im Allgemeinen vor dem Laien nicht so weltfremd da. Die Philosophie, bezw. und besonders Psychologie will allen Disciplinen dienen und hat am ehesten die Aufgabe, sich allgemein verständlich zu geberden. Es gereicht auch ohne Zweifel zur Klarheit der Sache, wenn sie nicht blos in schlichter Form dargestellt wird, sondern auch so durchdacht wird. Keine Wissenschaft hat in Bezug auf die Form so vom Kothurn der kunstmässigen Ausdrucksweise herab zu steigen wie grade die Philosophie, sofern sie Bestandteil allgemeiner Bildung werden zu müssen beansprucht. Selbst die Theologie überliefert nur die Resultate der Gemeinde, die die Religion als Allgemeingut verlangen darf. An der Psychologie speciell dagegen ist nicht der gewöhnliche Laie beteiligt, sondern der wissenschaftliche Laie. Aber alle solche Erwägungen werden zu nichte vor der Übermacht eigener Gewohnheit, der Tradition,

die zu durchbrechen ein Stärkerer und Berufenerer kommen muss, als wir es sind. Es würde unserem eigentlichen Zwecke wenig dienen, da eben Kleider, Terminologien Leute machen; wir würden scheel und verächtlich angesehen werden, wollten wir den Mummenschanz altfränkischer, jedenfalls unverständlicher Terminologie nicht mitmachen. Jedenfalls können Philosophen — und Theologen von der konkret-praktischen, fliessenden, knappen Darstellungsform der Franzosen und Engländer viel lernen. Wir Deutsche leiden Alle unter dieser Kränklichkeit; aber das „Leiden“ ist auch eine Kausalität der Keimempfänglichkeit derartiger Infektionen.

5. S. 27. Es ist eine Eigentümlichkeit des Theologen, die man ihm oft vorwirft, und die doch ihren Grund in den begrifflich und psychisch höher liegenden Gegenständen seiner Wissenschaft hat, dass er im Allgemeinen nach „Objektivität“ ausschaut und für die natürlichen, empirischen Dinge und Verhältnisse dieser Welt kein Verständnis hat. Da, wo der Gegenstand des Wissens sinnlich-wahrnehmbar vorliegt, hat man sich nicht erst um Objektivität zu mühen, verfällt vielmehr leicht und gern in den Gegensatz der „Subjektivität“. Es liegt daher in der „eingeübten“ Richtung theologischen Denkens, von Kirchenrecht, Nationalökonomie und sonstigen mehr praktischen Wissenschaften abzusehen; zur Nationalökonomie haben ja die Jungen neuerdings einen erfreulichen Anlauf genommen, aber das beweist doch nur für uns, dass sie noch nicht in den Gleisen des „höheren Denkens“ eingefahren waren. So liegt es auch in der Richtung bisherigen Denkens, statt nach unten nach oben zu sehen, statt auf Psychologie vielmehr auf Logik und Metaphysik. Denen, die sich unter das Machtwort der heiligen Schrift stellen, gelte das Wort: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“. Jedenfalls die Seligkeit hängt nicht an dieser Objektivität, diesen Begriffen, diesen „Beweisen“. Dieser Sprung in's Empirische ist für den Theologen schwieriger als für jeden Anderen, aber er muss gethan werden, auch wenn man grade vor dieser „Subjektivität“, in der man naturgemäss steckt, Angst hat.

6. S. 31. James spitzt seine Theorie zu dem Satze zu, dass wir nicht weinen, weil wir traurig sind, sondern traurig sind, weil wir weinen. Es schimmert das Problem psychologischer Erkenntnis hier deutlich hervor, wie wir denn auch gar nicht etwas Neues damit angeben wollten; es erhellt auch, dass das psychologische Erkenntnisproblem noch complicirter ist als das gewöhnliche metaphysische, sofern nicht einmal sicher zu sein scheint, was Erkenntnisgrund (Weinen oder Traurigsein?), und was Erkenntnisinhalt sei. Das Problem des Ich ist auch ein solcher Komplex, den auseinanderzulegen gar nicht unsere Absicht sein konnte; gewöhnlich ist das Bewusstsein oder Selbstbewusstsein Erkenntnisgrund, -merkmal des Ich, indessen ist

dabei das „Selbst“, das wir oben als Individuum zu fassen und skizziren suchten, und das in dieser Form auch im unmündigen Kinde lebt, noch gar nicht getroffen (s. S. 116).

Wir versuchten oben die Grenzlinien psychologischer Erkenntnistheorie nur im Allgemeinen und Hauptsächlichen zu zeichnen, so dass naturgemäss die der Seele am stärksten überzogen wurden. Die Frage nach dem Verhältnis und Haushalte der einzelnen Funktionen brauchten wir dabei nur zu streifen. Der empirische Psycholog vermeidet z. B. eine Entwicklungsmetaphysik, dass Fühlen und Wollen verschiedene Entwicklungsstufen eines und desselben Geschehens seien, und erklärt durch das Ich als Funktionsträger die ineinandergreifenden Erscheinungen leichter; das Einfachere pflegt das Richtigere zu sein. Die Funktionen sind also Erkenntnismittel des Ich, und jene wiederum psychologisch zu verstehen und zu würdigen, ist die Aufgabe, die wir stellen wollten im Princip. Das Ich, umfasst zwei scharf zu unterscheidende Gedankenreihen: 1) Bewusstsein, 2) Seele, die nur durch ideal-realistische, besondere erkenntnistheoretische Erwägungen gewonnen werden. Liegt nun der Glaube im Ich, so erklärt sich auch, dass in Folge der Einheit des Bewusstseins die Konsequenzen und Voraussetzungen des Glaubens mit demselben Namen der Sache selbst bezeichnet werden; ein unparteiischer und nachsichtiger Kritiker wird grade diese Schwierigkeiten verstehen, die der Erkenntnistheorie des Glaubens entgegentreten. Haben wir uns oben im Kontext nicht für einen physiologischen oder psychologischen Realismus, sondern für einen psychologischen Idealrealismus des Ich und seiner Funktionen entschieden, der auch der Physiologie für einzelne Winke dankbar ist, wie auf anderem, eigentlichen Gebiete der Metaphysik, so erwarten wir doch keineswegs, dass, nachdem über Erkenntnistheorie Jahrzehnte lang dicke Bücher geschrieben sind, wir eine Frage, auf die dies Erkenntnisproblem zur Beleuchtung übertragen wurde, auf wenigen Seiten lösen. Wir fanden ferner z. B., dass Gefühl allein als Erkenntnismoment des Glaubens wegen seiner Unbestimmtheit gar nichts besagt, so wenig wie die Musik die Sprache wiedergibt und die Flamme an der blauen Farbe erkannt wird, worüber der Hüttenchemiker im Stillen lächeln würde. Die Thatsache, dass man zum Verständnis eines Bildes häufig zuerst auf die Unterschrift blickt, und die geistreiche Vermutung, dass Beethoven, wenn er in Worten geschrieben hätte, sich für Zuchthaus oder Festung verschrieben hätte, erinnert daran, dass Gefühle gar nichts Eindeutiges ausdrücken. Religiöses Gefühl ist ein tautologisirendes quid pro quo. Vielmehr sahen wir die Konstante des Glaubens im „Genusse“, der, wie jede psychische Regung zum Bewusstsein und zur Klarheit seiner selbst im Urteil kommt.

Der psychologische Idealrealismus findet also den Glauben im Ich nicht als Gefühl, wie es eine einseitige (Lokal-)Zeichen-

theorie vorschreiben würde, nicht im Vertrauen, das, während doch der „ganze“ Mensch in Anspruch genommen werden soll, den Glauben mehr oder weniger in's Intellektuelle allein ziehen würde. Die theologischen Bedenken gegen die letztere Behauptung können nicht hindern, weiter festzustellen, dass nur die Gewohnheit die an sich fassliche Formel: Glaube = Vertrauen festzuhalten vermag (s. unten No. 8). Wir wissen nicht, wie Andere etwa zu anderen sicheren Resultaten gelangen werden, wir jedoch wurden durch rein erkenntnisartige Überlegungen zu unseren Ausführungen gedrängt, die durch den Einzelausbau in ihrer Haltbarkeit erprobt scheinen. Hat man sich nicht nur für die Notwendigkeit einer psychologischen Erkenntnistheorie erklärt, sondern auch für eine bestimmte im Voraus entschieden, so erledigen sich auch die mannichfachen Fragen, die wir als Anregung an den Anfang gestellt haben, jedenfalls leichter, als wenn man von Fall zu Fall sich orientirt. Den Charakter der Kategorien, Anschauungsformen, die wir in den drei traditionellen Seelenvermögen erblicken, um damit Komplexe wie Anschauung, Interesse, Wunsch und dergl. zu erklären, und andere Einzelheiten in der psychologischen Erkenntnistheorie festzustellen, kann nicht unsere Aufgabe sein, jedenfalls aber ist so viel klar, dass, wenn keine Wissenschaft ohne Erkenntnisprincipien auskommt, die Psychologie, deren Erkenntnisprobleme an sich am schwierigsten dünken, am wenigsten solchen Verzicht beanspruchen darf und auch nicht beansprucht hat (vergl. die Schwierigkeiten, das „ewige Leben“ zu „erkennen“).

Grade hier ist eine Bitte am Platze, die sich auf unsere ganze Arbeit ausdehnen lässt. Es wird nicht an Vorwürfen der Unbestimmtheit fehlen, die uns um der Sache mehr als um unserer Person willen leid thun; wir glauben jedoch bestimmt, dass jene sich in Wirklichkeit mehr gegen die Beschränkung richten werden, die wir uns auferlegen mussten, sowie gegen die Zweideutigkeit, mit der wir die traditionellen Ansichten neben unsere eigenen neuen zuweilen unvermittelt stellen wollten.

7. S. 45. Es ist derselbe Brentano, von dem kürzlich die Zeitungen berichteten (vergl. die etwas absprechenden Urteile der „Grenzboten“, in zwei Decemberheften 1894). Als einstiger Ordensbruder, der den character indelibilis nicht verliert und in Folge dessen nicht hätte heiraten dürfen, ist er vom österreichischen Kultusministerium nicht auf den erwünschten Lehrstuhl für Psychologie berufen. Je mehr man über den Mann, weil er grade Philosoph war (sic!), und sein auch sonst tragisches Schicksal aburteilt, obgleich die Sache ziemlich dunkel liegt, desto mehr erregt er unser Interesse, und die trüben persönlichen Verhältnisse mögen wohl auch der Grund sein, dass er seit 20 Jahren die Psychologen auf den in nächste Aussicht gestellten zweiten Band seiner Psychologie warten lässt. So viel wir wissen, stammt

aus dieser bekannten Gelehrtenfamilie des Philosophen Verwandter (Bruder?) der Nationalökonom Lujo (Ludwig Joseph).

8. S. 140. Zum Verständnis der Bedeutung des Urteils einige praktische Winke zunächst im Allgemeinen, dann speciell für das Werturteil: Das Urteil ist der Metronom des seelischen Rhythmus und Zustandes. Ein gedächtnisstarker Schüler vermag eine Reihenbildung der Association vorwärts und rückwärts wiederzugeben, aber zu einem Urteile kommt es erst, wenn die Gedanken zum „Wissen“ ausgereift sind, der Geist selbstständig die veränderten Gedanken bei veränderter Sachlage zusammenreimen kann, etwa auch mit anderen früheren Bestandteilen. Der Meister ist Meister durch das Urteil, dessen geistiges Band dem Lehrling fehlt; die Meisterschaft begleitet das Urteil durch dem Gesammteindruck der Persönlichkeit, die überall eine so wichtige Rolle spielt. Praktische Synonyma, die Sinn und Bedeutung des Urteils bestimmen, sind „Unterscheidungsvermögen“, „Geschmack“, „Takt“; letzterer setzt das Urteil voraus, ist die Praxis der Überlegung. Der Begriff der „Bildung“ hat im Urteil einzusetzen und vollends im Werturteil, das den Ausdruck jeden tieferen Verständnisses und Ergriffenseins bildet; in jedem Menschenleben ist das Werturteil Quell unseres Wissens und Thuns, um am Ziel desselben von neuem in erneuter Form einzusetzen.

An Litteratur sind nachzutragen zwei soeben erschienene Arbeiten: Meinong, „Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie“, Graz 1894; der Name des Verfassers hat guten Klang, die Arbeit selbst haben wir noch nicht kennen gelernt. O. Ritschl, „Über Werturteile“, Freiburg (Mohr) 1895 bietet einen Vortrag, der im Herbst v. J. vor den Mitarbeitern der „Christlichen Welt“ gehalten wurde. Es kann hier nur unsere Absicht sein, einzelne von uns vernachlässigte Punkte im Lichte dieses kurzen und klaren Vortrags hervorzuheben, bezw. Dinge von allgemeinerem Interesse, die auf unsere Arbeit Bezug haben, anzudeuten; es ist einmal unsere Eigenart, in dem Schlinggewächs der Kritik unsere Ansichten deutlicher emporranken zu lassen. Zunächst gebührt dem Verf. Dank, mit dessen Ansichten die unseren im allgemeinen und grossen Ganzen sich decken, dass er unsere geschichtliche Übersicht vervollständigt. Vorsicht und Abgrenzung des Themas ist gerade hier notwendig, um nicht, wie dies zuweilen O. Ritschl hervortritt, bei Anderen das Werturteil zu viel zu sehen oder gar nicht zu bemerken. In Bezug auf Kantcitate eine Bemerkung allgemeinerer Bedeutung: Es ist recht, dass man auf Kant immer zurückgeht, von ihm zu lernen sucht, wie die Theologen zunächst bei den Aposteln oder Luther sich Rats holen. Indess darin liegt eine Gefahr, die, wie überhaupt in der Theologie, so auch nicht bei Ritschl vermieden ist. Kant's Tendenzen laufen auf Lebensanschauung hinaus; dies moralisch-religionsphilosophische Moment, wie besonders die dürftige Psychologie, von der

jenes umrahmt ist, legen gewisse Schranken in der Verwertung Kants uns Neueren auf, weshalb man bei den Philosophen nur die allgemeineren Grundbegriffe verwendet sieht. Wir kennen die grossen Schwierigkeiten, im Abstrakten, das die Theologie wegen ihres eigentlichen Gegenstandes nicht vermeiden kann, konkret zu bleiben, dennoch muss es sein. In den Kantisirenden Wendungen liegt u. E. der Grund zu vielen „Missverständnissen" der neueren Theologie seitens der „Alten" und des leidigen Vorwurfs der „Unwahrheit" gegen diese seitens jener. Jedenfalls sollte man in psychologischen Dingen Kant im Lichte der neueren Psychologie verstehen und auslegen und sich hüten, in die Theologie die Menge von Metaphysikmiasmen einzulassen. Solche moderne Korrektur ist so berechtigt, wie dass man etwa in astronomischen Dingen nicht das Ptolemäische Weltsystem zu Grunde legt. Der Umschwung von Kant zu heute ist mindestens so gross, wie jenes Beispiel anderer Art angibt. Soll die Psychologie nicht auf die Theologie weiter verächtlich herabblicken, und unsere ganze Arbeit überhaupt Zweck und Ziel nicht verfehlen, so muss man z. B. in dem Citat Kant's bei Ritschl a. a. O. S. 3 den Unterschied zwischen „Vergnügen", „Gefallen", „Schätzen-Billigen" erklären. Das erstere deutet auf unmittelbares Gefühl, zu „gefallen" pflegt uns das Reflektirte, „geschätzt" wird, was noch „höher" liegt, sofern die Normen nicht direkt im Gefühl liegen, sondern erst nach Verarbeitung von „Vernunftzwecken" herausspringen. Nach dem Früheren kann auch so die Schätzung des Guten „einfach" oder richtiger primär, (nicht aber primitiv), ursprünglich (nicht aber unzusammengesetzt) sein.

O. Ritschl hat ferner das „Vertrauen" als Konstante des religiösen Glaubens constatirt und jenes dem Werturteil korrelat gegenübergestellt, während wir dem religiösen Glauben eine umfassendere Bedeutung für den Menschen beimessen, die nicht im einseitigen Vertrauen, sondern im Genuss zum Ausdruck kommt. Vertrauen ist als psychologischer Begriff zu complicirt, als theologischer zu einseitig; nur der dem Glauben und Vertrauen gemeinsame, p e r s ö n l i c h e Faktor im Vertrauen veranlasst, die unzulängliche Gleichung aufzustellen, dass Vertrauen ohne Weiteres gleich Glauben sei; es ist dabei selbstverständlich, dass in Predigt und Unterricht die Gleichung wegen des geläufigen Sprachgebrauchs von Vertrauen uns lieber als jede andere (z. B. Glaube = Hingabe, Ergriffensein) ist. Es dünkt uns eine interessante Aufgabe, die Begriffe ihrem Inhalt nach zu untersuchen; Vertrauen z. B. möchten wir (s. unsere Terminologie S. 92) als einen B e z i e h u n g s begriff, und etwa „Staat" als einen V e r h ä l t n i s begriff fassen; der letztere z. B. drückt immer einen gesetzmässigen Inhalt aus, wenn er auch mit konkreten Grössen vertauscht wird, mit denen z. B. das Werturteil immer und eigentlich zu thun hat. Wir sind überzeugt, dass von solchen

einfachen, festen Positionen aus sich überraschende Resultate erzielen lassen. — Vertrauen (1) unterscheidet sich vom gewöhnlichen Glauben (2) und Hoffen (3) dadurch, dass 2 die blosse Subjektivität, 3 die Subjektivität in der Richtung auf die Zukunft, 1 eine starke Subjektivität in der auf einen Anderen ausspricht. Alles Andere, was man in dem Vertrauen findet, scheint hineingelegt und nicht darauf angelegt zu sein, die übrigen psychischen Erscheinungen evangelischen Glaubens abzuleiten, besonders kommt durch diesen Sprachgebrauch die spendende Gnade Gottes begrifflich zu kurz. Die psychische Urteilsfortbildung des Vertrauens ist auch kaum das Werturteil, sondern, wenn die Untersuchung die Möglichkeit psychischer Fortbildung auch hier ergeben sollte, ein dürres Begriffsurteil (s. oben S. 142 f.).

Von manchen anfechtbaren Einzelheiten heben wir in O. Ritschl's Broschüre die heraus, dass „der Grund der Verschiedenheit“ der Gefühle in den Objekten liege (a. a. O. S. 28 A.). Dies ist nicht blos eine Verkennung der Natur der Gefühle, sondern auch der Mehrdeutigkeit von Objekten, als ob nicht Moral auch ästhetisches Gefallen hervorrufe u. s. w. Ferner dürfte die Behauptung, dass jedes Gefühl einen Wert ausdrücke (ebenda S. 21) zu der unrichtigen Konsequenz führen, dass, da Gefühle überall mitspielen, auch Werte sich überall finden, sowie zu der unheilvollen Verflüchtigung des Wertbegriffs. Da wir der Selbsttäuschung nirgends mehr als in der Psychologie ausgesetzt sind, so mögen diese Ausstellungen im allgemeinen Interesse gestattet sein.

9. S. 166. Der Gesichtssinn ist so grundlegend im Sprach- und Erfahrungsbewusstsein, dass man diesen Sinn von den anderen durch die Bestimmung des Sichtbaren und Anschaulichen trennt. Alle anderen Sinne ausser dem „ideellen“ Sehen gelten als niedriger; von diesen richten sich die einen mehr auf das Objekt (des Unsichtbaren), wie Tasten, Riechen, Hören, dagegen deutet der Geschmack mehr auf das Subjekt. Dieser Charakter war es abgesehen von Anderem, das früher erwähnt ist, weshalb man anfänglich den Geschmack zum höheren Wertmesser des Unsichtbaren wählte, bis man von solcher mehr laienhaften Wahrnehmung zur wirklich psychologischen Betrachtungsweise über- und fortging. Jener Charakter ist auch der Grund, weshalb wir den (besonders geschmacksmässigen) Genuss als Typus der religiösen Erfahrungen festsetzten, ohne natürlich damit die Religion zur Geschmackssache oder zu etwas Sinnlichem zu degradiren; es würde uns der grösste Dank sein, wenn dergl. leidige „Missverständnisse“ ausblieben. Was durch die dürftige Sprache mit „Genuss“ wiedergegeben werden sollte, ist die Unmittelbarkeit der Erfahrung, für deren Ausdruck man immer zu einfachen und verständlichen Wahrnehmungen greifen muss. Wäre nicht die

„Anschauung" besetzt durch den Begriff des Sichtbaren, so würde der Grundcharakter der Religion durch jene bestimmt werden. Diese Unmittelbarkeit des Unsichtbaren ist der Evangelische berechtigt und verpflichtet, nicht durch Hörensagen und auf Umwegen zu erlangen, während diese Doppelheit im Katholicismus statthaft ist. So wenig der Blinde die Farbenpracht durch Erzählung recht begreift, so wenig der Evangelische die Herrlichkeit des HErrn ohne „Erfahrung", die darum, ob materiell oder formell gefasst, nie blos „Gefühl" sein kann, die original ist, wenn auch der Glaube reflektirt und complicirt ist, wenn auch die Erfahrung zunächst nur ein „Nachbild" des Autoritätsglaubens spürt. Wahrnehmungen wachsen, erheben und gestalten sich aus, ähnlich der Genuss; man sollte, um diesen entwicklungsmässigen Fortsatz desselben zu charakterisiren, die psychischen Erscheinungen nicht nur in der Horizontallinie der sog. Seelenvermögen aufzählen, sondern wie dies in der Ichbetrachtung ausgeführt ist, in der Vertikallinie des Höheren und Niederen auszeichnen. Um der konkreten Erfahrung willen darf man sich nicht mit einer abstrakten, logicistischen Frömmigkeit begnügen, die Gott ohne Christum haben will, weil Christus als „wahrhaftiger Mensch" dem hochmütigen Herzen, zuwider ist. Die nicht im Namen Christi beten, werden bald überhaupt aufhören zu beten, und das Wachstum des inwendigen Menschen wird sicher durch den Geist Christi gefördert; den Erweis dieser Behauptungen schieben wir Jedem selbst zu als den Thaterweis der Liebe und Demut. Sucht aber Jemand nach Analogien des Naturlebens dafür, dass Gott und die Menschheit in Einem vereint ist, so verweisen wir in der aufsteigenden Reihe von Stein und Pflanze über Thier und Mensch zu Gott auf solche Lebewesen, wo z. B. in einer kleinen Organismuswelt es schwer ist zu sagen, ob Ein und Dasselbe Thier oder Pflanze sei. — Dennoch mag der nicht weit vom Reiche Gottes sein, der, ohne Christum seinen Herrn zu heissen, wenigstens die Richtung einhält Dessen, der da spricht: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben".

Druckfehlerverzeichnis.

Auf Veranlassung der Verlagsbuchhandlung haben wir um des Auslands willen unserem germanistischen Gewissen einen Stoss gegeben und nachträglich „tun" in „thun" u. dergl. m. corrigirt und corrigiren lassen; Einzelheiten, besonders auf den ersten Bogen, sind stehen geblieben, was die Nachsicht des Lesers entschuldigen wolle, z. B. S. 7 Z. 1 oben, S. 19 Z. 10 und 12 unten, S. 22. 24 Z. 8. 5 oben. Eine einheitliche Durchführung, z. B. von: bezw. ist auch zuerst nicht gelungen trotz des rühmenswerten Eifers der Verlagsbuchhandlung, der hier überhaupt besonderer Dank ausgesprochen sei.

Sonst sind zu vermerken:

S. XXIII Z. 9 unten lies eigensüchtigen statt gem.
„ 16 Z. 4 oben lies Jouve statt Joure.
„ 16 „ 6 oben lies contemporaine statt aire.
„ 16 „ 17 u. 18 oben lies Psychologe, Theologe statt gen.
„ 32 „ 7 unten lies introjicirt statt interjicirt.
„ 54 „ 8 unten siehe zu „Princip." S. 64 Z. 16 oben.
„ 131 „ 5 oben lies vor: Unsichtbares — practisches.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.